MARX

UNA BREVE INTRODUCCIÓN

Peter Singer

MARX

Una breve introducción

Peter Singer

Antoni Bosch editor, S.A.U.
Manacor, 3, 08023, Barcelona
Tel. (+34) 93 206 0730
info@antonibosch.com
www.antonibosch.com

Título original de la obra: *Big Data. A Very Short Introduction*

Marx was originally published in English in 2017. This translation is published by arrangement with Oxford University Press. Antoni Bosch editor is solely responsible for this translation from the original work and Oxford University Press shall have no liability for any errors, omissions or inaccuracies or ambiguities in such translation or for any losses caused by reliance thereon

Marx fue originalmente publicada en 2017 por Oxford University Press. Esta traducción ha sido publicada de acuerdo con Oxford University Press. Antoni Bosch editor es el único responsable de esta traducción de la obra original, y Oxford University Press no tiene ninguna responsabilidad en caso de errores, omisiones o ambigüedad en los términos de la traducción.

© Peter Singer, 1980, 2018
© de esta edición: Antoni Bosch editor, S.A.U., 2018

ISBN: 978-84-948860-3-4

Diseño de la cubierta: Compañía
Maquetación: JesMart
Corrección: Olga Mairal

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, reprográfico, gramofónico u otro, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

Índice

Prólogo
Agradecimientos
Abreviaturas
1 Una vida y su legado
2 El joven hegeliano
3 De Dios al dinero
4 Entra el proletariado
5 El joven Marx
6 Una teoría materialista de la historia
7 El objetivo de la historia
8 Economía
9 Comunismo y revolución
10 ¿Tenía razón Marx?
11 ¿Sigue siendo relevante Marx?
Nota sobre las fuentes

Prólogo

En 2018 se han cumplido doscientos años del nacimiento de Karl Marx, una buena ocasión para volver a examinar su lugar en la historia. Fue un pensador del siglo XIX cuyas ideas llegaron a ser enormemente influyentes en el siglo XX, pero ¿han quedado desacreditadas? ¿O bien Marx, como Darwin o Einstein, hizo avanzar nuestra comprensión de la realidad descubriendo una verdad que todavía sigue en vigor hoy en día? ¿O quizá su importancia se encuentre justo en el punto medio entre ambos extremos? Uno de los objetivos de este libro es responder a estas preguntas. El otro objetivo que me propongo, y que en cualquier caso es un prerrequisito para establecer la importancia de Marx, es plantear de una manera breve y clara sus ideas fundamentales. Existe tanta literatura sobre Marx que hay que pensárselo dos veces antes de añadir otro libro más, aunque sea uno muy breve, a la enorme lista. He escrito este libro porque existe una sola visión general que subyace a la voluminosa obra sobre Marx, y no conocía ninguna publicación que la presentase de una manera comprensible a los lectores con poco o ningún conocimiento previo de sus escritos. El éxito de la edición original del libro sugiere que quizá logré llenar con él un vacío. Otras obras muy eruditas y más recientes han arrojado más luz sobre algunos matices del pensamiento de Marx. Esta nueva edición, por tanto, incorpora esos nuevos conocimientos y añade un espacio adicional para evaluar la relevancia de las ideas de Marx hoy en día.

Peter Singer
Princeton University y
University of Melbourne

Agradecimientos

Para conocer los detalles biográficos de la vida de Marx, estoy en deuda con *Karl Marx: His Life and Thought: A Biography*, de David McLellan, 4.ª edición, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2006, y *Karl Marx: Greatness and Illusion,* de Gareth Stedman Jones, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2016. Tras la primera edición de este libro recibí valiosos comentarios de G. A. Cohen, Robert Heilbroner, Renata Singer y Marilyn Weltz. La segunda edición se beneficia también de comentarios de Charles Bresler, Iason Gabriel y especialmente de Karsten Struhl. Jonathon Catlin me ayudó a actualizar las fuentes y traducciones de las citas usadas en ediciones anteriores, y me hizo valiosas sugerencias que han mejorado el texto. Zusong Lu y Yaqi Liu me ayudaron a comprender el significado del marxismo en la China de hoy. Justin Maiman me contó cuántos marxistas hacen falta para cambiar una bombilla…

La primera edición se escribió como respuesta a una invitación de Keith Thomas y Henry Hardy de Oxford University Press. Esta edición me la sugirió Andrea Keegan, en su cargo de editora responsable de la serie Very Short Introductions (Introducciones Brevísimas). Le doy las gracias por empujarme a pensar de nuevo en Marx en el siglo XXI, y también doy las gracias a Jenny Nugee de Oxford University Press y a Elakkia Bharathi de SPi Global, por supervisar la producción del libro.

Abreviaturas

Las referencias en el texto a los escritos de Marx generalmente se dan con una abreviatura del título. A menos que se indique otra cosa aquí abajo, todas las referencias son a David McLellan (ed.), *Karl Marx: Selected Writings,* 2.ª edición, Oxford, Oxford University Press, 2000.

B «Sobre *Estatismo y anarquía* de Bakunin»

C I *Capital: A Critique of Political Economy*, volumen I, trad. Ben Fowkes, Londres, Penguin, 1990. [*El capital: una crítica de la política económica*. Existen numerosas versiones en español publicadas por editoriales como Herder, Alianza, Akal, Alba, Folio, etc.]

C III *Capital: A Critique of Political Economy*, volumen III, trad. David Fernbach, Londres, Penguin, 1993. [*El capital: una crítica de la política económica*, íd. anterior]

CE Cartas y escritos diversos citados en David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought: A Biography*, 4.ª edición, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2006

D *Tesis doctoral*

DB *El dieciocho de brumario de Luis Bonaparte*

G *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. Martin Nicolaus, Londres, Penguin, 1993. [*Grundrisse: Fundamentos de una crítica de la política económica*]

I «Introducción para la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel»

IA *La ideología alemana*

J «Sobre la cuestión judía»

M «Sobre James Mill» (cuadernos)

MC *Manifiesto comunista*

MEF *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*
P Prólogo a *Una crítica de la política económica*
PF *La pobreza de la filosofía*
PG «Crítica del Programa Gotha»
R Correspondencia con Ruge de 1843
SF *La sagrada familia*
T *Tesis sobre Feuerbach*
TAC *Trabajo asalariado y capital*
VPP «Valor, precio y provecho» (en *Wage-Labour and Capital & Value, Price and Profit*, Nueva York, International Publishers, 1975) [*Trabajo asalariado y capital*]

La influencia de Marx

La influencia de Marx se puede comparar con la de las figuras religiosas más importantes, como Jesús o Mahoma. Durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX, casi cuatro de cada diez personas del mundo vivían bajo gobiernos que se consideraban marxistas, y que aseguraban seguir sus ideas a la hora de decidir qué políticas debían poner en práctica. En esos países Marx era casi una deidad secular. Su imagen se exhibía con reverencia por todas partes, y sus palabras se consideraban la fuente fundamental de verdad y autoridad. Los líderes políticos competían por interpretarlas de la forma que más conviniese a sus idearios, y el destino de aquellos que perdían era similar al de los herejes. La vida de cientos de millones de personas quedó transformada, para bien o para mal, por el legado de Marx.

Esa influencia no quedó limitada a las sociedades comunistas. Gobiernos conservadores, liberales y democráticos establecieron sistemas de bienestar social para minar el terreno sobre el que se asentaban los movimientos marxistas y revolucionarios. Otros oponentes del marxismo reaccionaron de una forma mucho menos benigna: en su ascenso al poder, a Mussolini y a Hitler les ayudaron las fuerzas conservadoras, pues los veían como la vía más prometedora de combatir la amenaza marxista. Incluso en países como Estados Unidos, donde no había ninguna perspectiva real de que los marxistas consiguieran llegar al poder, la existencia de un enemigo extranjero marxista sirvió para justificar la restricción de los derechos individuales por parte de algunos gobiernos, para aumentar el gasto en armamento y para poner en marcha una política exterior belicosa, que finalmente condujo al derrocamiento de gobiernos elegidos popularmente y a la desastrosa intervención en Vietnam.

Ahora las ideas de Marx forman parte del telón de fondo de nuestro pensamiento sobre la sociedad y el papel que desempeñan en ella las distintas clases y sus intereses económicos. Sus ideas transformaron el estudio de la historia y la sociología, y afectaron profundamente a la filosofía, la literatura y las artes. En ese sentido del término, ahora somos marxistas.

¿Qué ideas fueron las que tuvieron unos efectos de tan largo alcance? Ese es el tema de este libro. Pero primero, hablemos un poco del hombre que las formuló.

Orígenes, estudio, matrimonio

Karl Marx nació en Tréveris, en la Renania alemana, en 1818. Sus padres, Heinrich y Henrietta, provenían de familias judías. Heinrich se colegió como abogado en 1814, cuando Renania estaba todavía bajo administración francesa. Tras la derrota de Napoleón en 1815, Renania quedó bajo el gobierno prusiano, y ya no se permitió a los judíos el ejercicio de la abogacía ni otras profesiones relacionadas con las leyes. Heinrich y su familia se convirtieron entonces al luteranismo, al menos nominalmente. Se trataba de una familia acomodada, sin llegar a ser rica; tenían puntos de vista liberales, pero no radicales, sobre la religión y la política.

La carrera intelectual de Marx empezó mal. Fue a estudiar leyes a la Universidad de Bonn a los 17 años, pero al cabo de un año había pasado por prisión, pues fue detenido por embriaguez, y había quedado ligeramente herido tras batirse en duelo. También escribía poemas a su amor de juventud, Jenny von Westphalen. Su padre pronto se cansó de su «loco desenfreno», como él lo llamaba, y decidió que Karl debía trasladarse a la Universidad de Berlín, mucho más seria (véase la figura 1).

En Berlín, Marx pasó de las leyes a la filosofía. A su padre no le gustó nada el cambio: «la degeneración con toga de erudito y el pelo despeinado han sustituido a la degeneración con un vaso de cerveza», escribió en una carta reprobatoria (CE). Sin embargo, fue la muerte de su padre, más que sus reproches, lo que obligó a Marx a pensar seriamente en su carrera, porque sin

los ingresos de su padre, la familia no podía permitirse mantenerle indefinidamente. Por ese motivo, Marx empezó a trabajar en una tesis doctoral con vistas a conseguir un lectorado en alguna universidad. La tesis misma fue sobre un tema remoto y erudito (algunas diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro), pero Marx vio un paralelismo entre esas antiguas disputas y el debate entonces candente sobre la interpretación de la filosofía de Hegel, que en aquel momento era terreno de batalla de visiones políticas divergentes en la cultura alemana.

Figura 1. Karl Marx en 1836, con 18 años.

La tesis se aceptó en 1841, pero no se le ofreció ningún puesto en la universidad. Entonces Marx se interesó por el periodismo. Escribía sobre temas sociales, políticos y filosóficos para un periódico liberal recién fundado, la *Rheinische Zeitung (Gaceta renana)*. Sus artículos eran muy apreciados, y sus contactos con el periódico aumentaron hasta tal punto que cuando el editor dimitió, a finales de 1842, Marx fue su sustituto natural, aunque solo contaba con 22 años.

No fue culpa suya, pero su vida como editor fue breve. A medida que aumentaba su interés por el periódico, también lo hacía la atención que le dirigía la censura del gobierno prusiano. Es probable que se considerasen especialmente provocadores una serie de artículos de Marx sobre la pobreza de los viticultores del valle del Mosela; el caso es que el gobierno decidió

cerrar el periódico.

Marx no lo sintió demasiado, ya que, como escribió en una carta a un amigo, «me han devuelto la libertad» (CE). Liberado de sus deberes editoriales, empezó a trabajar en un estudio crítico de la filosofía política de Hegel. También tenía una preocupación más urgente: casarse con Jenny, con quien llevaba siete años comprometido (véase la figura 2). Y quería irse de Prusia, donde no podía expresarse libremente. El problema era que necesitaba dinero para casarse, y estaba otra vez sin empleo. Pero su reputación como joven promesa de las letras le resultó muy útil; le invitaron a convertirse en coeditor de una nueva publicación, los *Deutsch-Französische Jahrbücher (Anales franco-alemanes)*. Esto le proporcionó los ingresos suficientes para casarse y también solucionó el problema de adónde ir, porque, como su nombre indicaba, la nueva publicación se suponía que debía atraer a escritores y lectores tanto franceses como alemanes.

Figura 2. Jenny Marx (de soltera Jenny von Westphalen).

Ideas revolucionarias

Karl y Jenny Marx llegaron a París en otoño de 1843, y pronto empezaron a codearse con los radicales y socialistas que se congregaban en aquella ciudad, entonces centro del pensamiento progresista. Marx escribió dos artículos para los *Anales*. La publicación, sin embargo, tuvo una vida incluso más breve aún que la *Gaceta renana*. El primer número no consiguió atraer a contribuyentes franceses, y pasó sin pena ni gloria por París, mientras que los ejemplares

enviados a Prusia fueron confiscados por las autoridades. Los impulsores financieros de la empresa se retiraron. Mientras tanto, en vista de las ideas comunistas y revolucionarias que se expresaban en aquel primer número confiscado, el gobierno prusiano emitió una orden para el arresto de los editores. Marx no podía volver a Prusia; era un refugiado político. Afortunadamente, recibió una cantidad considerable de dinero de los antiguos accionistas de la *Gaceta renana*, de modo que por el momento no tenía necesidad de buscar trabajo.

A lo largo de 1844, Marx se dedicó a articular su postura filosófica. Su pensamiento era filosofía en el sentido más amplio del término: incluía reflexiones sobre política y economía, y un análisis de los procesos históricos por los que se producen cambios en el mundo. Por aquel entonces Marx estaba dispuesto a llamarse a sí mismo *comunista*, que no era algo demasiado inusual en aquellos tiempos en París, donde se podían encontrar socialistas y comunistas de todo tipo.

Aquel mismo año Marx y Engels se conocieron y entablaron amistad. Friedrich Engels (véase la figura 6) era hijo de un industrial alemán que también poseía una fábrica de algodón en Mánchester. Pero Engels, que se movía en los mismos círculos intelectuales que Marx, se había convertido en socialista revolucionario. Contribuyó a los *Anales* con un artículo que afectó profundamente al pensamiento de Marx sobre la economía, de modo que no es de extrañar que cuando Engels visitó París, Marx y él se vieran. Muy pronto empezaron a colaborar en un panfleto, o más bien en lo que Engels pensaba que iba a ser un panfleto. Cuando se fue de París dejó su contribución, un texto de unas quince páginas, a Marx. El «panfleto» apareció bajo el título *La sagrada familia* en 1845. Tenía casi trescientas páginas y fue el primer libro que publicó Marx.

Mientras, el gobierno prusiano presionaba a los franceses para que hicieran algo con los comunistas alemanes que vivían en París. Se emitió una orden de expulsión, y la familia Marx, que ahora incluía a su primera hija, llamada Jenny, como su madre, se trasladó a Bruselas.

Para obtener el permiso de residencia en Bruselas, Marx tuvo que prometer

que se mantendría alejado de la política. Pronto rompió ese compromiso al organizar un Comité de Correspondencia Comunista, dedicado a mantener en contacto a comunistas de distintos países. Sin embargo, Marx pudo quedarse tres años en Bruselas. Firmó un contrato con un editor para escribir un libro que consistiría en un análisis crítico de la economía y la política. El contrato requería que el libro estuviera listo en el verano de 1845. Fue el primero de los muchos plazos que Marx incumplió, porque aquel libro se convertiría después en *El capital*. El editor se había comprometido a pagar regalías por anticipado, antes de recibir el manuscrito, una decisión que sin duda lamentó mucho después. (Al final se anuló el contrato, y el pobre hombre todavía seguía intentando recuperar su dinero en 1871.) Engels empezó a ayudar financieramente a Marx para que la familia tuviera lo suficiente para subsistir.

Marx y Engels se veían mucho. Engels fue a Bruselas, y los dos viajaron a Inglaterra durante seis semanas para estudiar economía en Mánchester, el corazón de la nueva era industrial. (Mientras, Jenny dio a Marx una segunda hija, Laura.) A su regreso, Marx decidió posponer su libro sobre economía. Antes de presentar su propia teoría, quería demoler las ideas alternativas que estaban de moda en los círculos filosóficos y socialistas alemanes de por aquel entonces. El resultado fue *La ideología alemana*, un volumen largo y a menudo ampuloso que fue rechazado por siete editores y finalmente abandonado, como escribiría más tarde Marx, «a la corrosiva crítica de los ratones» (P).

Además de escribir *La ideología alemana*, Marx pasó mucho tiempo en Bruselas atacando a aquellos que podían haber sido sus aliados en una lucha más amplia contra el capitalismo. Escribió otra obra polémica en la que criticaba al líder socialista francés Pierre-Joseph Proudhon. Aunque teóricamente opuesto a lo que llamaba «una actitud supersticiosa frente a la autoridad» (CE), Marx estaba tan convencido de la importancia de sus propias ideas que tenía poca tolerancia con las opiniones distintas a la suya. Eso conducía a frecuentes disputas en el Comité de Correspondencia Comunista y también en la Liga Comunista, la organización que lo siguió.

Marx tuvo la oportunidad de exponer sus propias ideas con las bases del movimiento comunista en Londres en diciembre de 1847, adonde viajó para asistir a un Congreso de la recién formada Liga Comunista. En extensos debates, defendió su postura sobre cómo pensaba él que podía tener éxito el comunismo y, al final, a Engels y a él se les encomendó la tarea de plasmar las doctrinas de la Liga en un lenguaje sencillo. El resultado fue el *Manifiesto comunista*, publicado en febrero de 1848 y que se convertiría en un clásico de la teoría de Marx.

Sin embargo, el *Manifiesto* no tuvo un éxito inmediato. Antes de que se pudiera publicar, la situación en Europa se había transformado debido a la Revolución francesa de 1848, que desencadenó movimientos revolucionarios en toda Europa. El nuevo gobierno francés revocó la orden de expulsión de Marx, justo cuando el nervioso gobierno belga le daba veinticuatro horas para abandonar el país. La familia Marx fue primero a París y, luego, al llegarles noticias de la revolución en Berlín, volvió a Renania. En Colonia, Marx recaudó dinero para poner en marcha un periódico radical, el *Neue Rheinische Zeitung (Nueva Gaceta renana)*. El periódico apoyaba a los amplios movimientos democráticos que habían hecho la revolución. Gozó de aceptación durante un tiempo, pero a medida que la revolución fue perdiendo fuelle, la monarquía prusiana se volvió a imponer, y Marx se vio obligado a viajar de nuevo. Probó a establecerse en París, pero fue expulsado una vez más, de modo que el 24 de agosto de 1849 embarcó hacia Inglaterra, donde pensaba quedarse a la espera de una revolución más profunda que le permitiera volver al continente.

Se establece en Londres

Marx vivió en Londres el resto de su vida. Al principio, la familia pasó algunas dificultades económicas. Vivían en una casa de dos habitaciones en el Soho. Jenny estaba embarazada de su cuarto hijo (el tercero, un niño, Edgar, había nacido en Bruselas). Sin embargo, Marx seguía activo políticamente con la Liga Comunista. Escribió sobre la revolución en Francia y sus

consecuencias, e intentó organizar algo de apoyo para los miembros del Comité de Colonia de la Liga Comunista, a quienes las autoridades prusianas habían acusado de «conspiración y traición». Cuando el grupo de Colonia fue condenado, a pesar de la demostración clara de Marx de que las pruebas de la policía eran falsas, decidió que la existencia de la Liga «ya no era oportuna» y esta se disolvió.

Durante un tiempo, Marx vivió aislado, sin conexión con ningún grupo político organizado. Pasaba todo el tiempo leyendo vorazmente y enzarzado en discusiones doctrinales con otros refugiados alemanes de izquierdas. Su correspondencia está llena de quejas de que no podía permitirse comer más que pan y patatas, y de estas últimas más bien pocas. Incluso se presentó para un trabajo de empleado de las oficinas del ferrocarril, pero lo rechazaron porque su caligrafía era ilegible. Era cliente habitual de las casas de empeños. Sin embargo, los amigos de Marx, especialmente Engels, eran generosos en sus regalos, y quizá la pobreza de Marx se debiera a su mala organización más que a unos ingresos insuficientes. La doncella de Jenny, Helene Demuth, seguía viviendo con la familia, como haría hasta la muerte de Marx. (También era madre del hijo ilegítimo de Marx, Frederick, que nació en 1851; para evitar el escándalo, el niño fue educado por unos padres adoptivos.)

Fueron años de tragedias personales para la familia: su cuarto hijo había muerto siendo muy pequeño; Jenny se quedó embarazada de nuevo y el bebé murió al cabo de un año. El peor golpe fue la muerte de su hijo Edgar, aparentemente de tuberculosis, a la edad de 8 años.

A partir de 1852 Marx empezó a recibir unos ingresos fijos. El editor del *New York Tribune*, a quien había conocido en Colonia, le pidió que escribiera para el periódico. Marx accedió y a lo largo de los diez años siguientes, el *Tribune* publicó un artículo de Marx casi cada semana (aunque algunos en realidad los había escrito Engels en secreto). En 1856 su situación financiera mejoró aún más cuando Jenny recibió dos herencias. La familia pudo entonces mudarse de las abarrotadas habitaciones del Soho a una casa de ocho habitaciones junto a Hampstead Heath, escena de los habituales pícnics familiares del domingo (véase la figura 3). Ese año nació la tercera hija de

Marx, Eleanor, apodada *Tussy*. Aunque Jenny se quedó embarazada una vez más, el niño nació muerto. A partir de entonces, por lo tanto, la familia se quedó con tres hijas: Jenny, Laura y Eleanor. Marx fue un padre amable y cariñoso para ellas.

La Primera Internacional y la publicación de *El capital*

Durante todo ese tiempo Marx esperaba que, de forma más o menos inminente, estallara la revolución. Las obras de su periodo más productivo, entre 1857 y 1858, fueron fruto de haber confundido una depresión económica con la llegada de la crisis final del capitalismo. Preocupado por que sus ideas se vieran sobrepasadas por los hechos, Marx empezó, tal y como le dijo a Engels, a «trabajar como un loco todas las noches» para poder tener bien claras las líneas principales de su trabajo «antes del diluvio» (CE). En seis meses, escribió más de ochocientas páginas de un borrador de *El capital; en* realidad un borrador de un proyecto muy ambicioso que cubre mucho más terreno que *El capital* tal y como aparecería al final. En 1859 Marx publicó una pequeña parte de su obra sobre economía bajo el título *de Crítica de la economía política*. El libro no contenía muchas de las ideas originales de Marx (excepto un resumen, ahora famoso, de su desarrollo intelectual en el prólogo) y su aparición apenas se hizo notar.

En lugar de preparar las partes que quedaban de su manuscrito, más originales, para su publicación, Marx se distrajo polemizando con un editor y político de izquierdas, Karl Vogt. Marx aseguraba que a Vogt le pagaba el gobierno francés. A esta afirmación le siguió una demanda ante los tribunales. Por su parte, Vogt dijo que Marx era un estafador y un chantajista, a lo que Marx respondió con un librito de doscientas páginas sobre Vogt en tono satírico. Años más tarde se demostró que Marx tenía razón, pero el asunto le costó mucho dinero y durante dieciocho meses le impidió escribir nada que tuviera un valor duradero.

Había un motivo mucho más importante para la tardanza de Marx en completar su trabajo sobre economía. La Asociación Internacional de

Trabajadores (más tarde conocida como Primera Internacional) se fundó en Londres en 1864. Marx fue invitado a asistir a la reunión y fue elegido miembro del Consejo General. De este modo, acabó el largo periodo en que había estado alejado de las actividades políticas. El enérgico intelecto y la fuerte personalidad de Marx pronto lo convirtieron en una figura dominante en la asociación. Escribió su discurso inaugural y redactó sus estatutos. Por supuesto, tenía diferencias considerables con los sindicalistas, que formaban la base de la sección inglesa de la Internacional, pero mostró una diplomacia poco habitual en él para acomodar esas diferencias, mientras intentaba constantemente atraer a los miembros de la clase trabajadora de la asociación hacia su perspectiva, fruto de un planteamiento más a largo plazo.

En 1867, finalmente, Marx completó el primer volumen de *El capital*. De nuevo la reacción inicial fue decepcionante. Los amigos de Marx estaban entusiasmados, e hicieron cuanto pudieron para que salieran críticas del libro. Engels escribió hasta siete críticas, todas favorables, para siete periódicos alemanes. El reconocimiento a gran escala fue llegando poco a poco. Marx se convirtió en una figura muy conocida no por *El capital*, sino por la publicación de *La guerra civil en Francia* en 1871. Escribió ese texto como discurso para la Internacional en la Comuna de París, el levantamiento de trabajadores que, tras la derrota de Francia a manos de Prusia, se hizo cargo de la ciudad de París y la gobernó durante dos meses. La Internacional no tenía nada que ver con aquello, pero la imaginación popular conectaba ambas cosas. El discurso de Marx reforzó las primeras sospechas de que existía una conspiración comunista internacional, y el propio Marx consiguió de inmediato una gran notoriedad que, tal y como le contaba a un amigo en una carta, «realmente me sienta bien, después de haber pasado veinte años, aburridos e idílicos, en mi guarida» (CE).

La destrucción implacable de la Comuna debilitó a la Internacional. Entonces salieron a la luz desacuerdos que habían permanecido latentes. En el Congreso de 1872, Marx vio que había perdido el control. Se aprobó una moción restringiendo los poderes del Consejo General, aun con su fuerte oposición. Antes que ver caer a la organización en manos de sus enemigos,

Marx propuso que el Consejo General a partir de entonces tuviera su base en Nueva York. La propuesta fue aprobada por un estrecho margen. Significaba, como él mismo sabía muy bien, que no resultaría muy práctico gobernar la organización, en su mayor parte europea, desde el otro lado del Atlántico.

La última década

Por aquel entonces Marx tenía 54 años y mala salud. Los años que le quedaron de vida no fueron menos agitados. Más herencias por aquel entonces habían terminado con cualquier posible amenaza de pobreza. En muchos aspectos, la vida de los Marx era como la de cualquier familia burguesa acomodada: vivían en una casa grande, habían gastado mucho en amueblarla, habían enviado a sus hijas a un colegio privado para señoritas, viajaban a balnearios continentales que estaban de moda. Marx incluso aseguraba que tenía dinero invertido en Bolsa, lo que no le impidió pedir y recibir más apoyo financiero por parte de Engels.

Las ideas de Marx se estaban extendiendo al fin. Hacia 1871 fue necesario publicar una edición más de *El capital*. Sus ideas se hicieron muy populares entre los revolucionarios rusos, y en 1872 se publicó una traducción rusa de *El capital*. Siguió de inmediato una traducción francesa, supervisada por Marx. Aunque *El capital* no fue traducido al inglés mientras Marx vivió (como el resto de sus libros, lo había escrito en alemán), su creciente fama, incluso entre los ingleses, venía marcada por su inclusión en una serie de folletos sobre «los líderes del pensamiento moderno». Marx y Engels mantenían correspondencia con revolucionarios de toda Europa que compartían sus puntos de vista. Por otra parte, Marx continuó trabajando con cierta desgana en el segundo y tercer volúmenes de *El capital*, si bien nunca los llegó a tener listos para publicar. Esa tarea recayó, tras la muerte de Marx, en Engels. Un proyectado cuarto volumen se quedó sin escribir.

La última obra importante que escribió Marx surgió de un congreso que se celebró en Gotha, una ciudad de Alemania, en 1875. El objetivo del congreso era reunir a los partidos socialistas rivales, y para hacerlo se requería una

plataforma común. No se consultó a Marx ni a Engels sobre esa plataforma, conocida como «el programa Gotha», y Marx se enfadó mucho por las numerosas desviaciones que contenía de lo que consideraba que era el socialismo científico. Escribió una serie de comentarios críticos sobre el Programa, e intentó hacerlos circular entre los líderes socialistas alemanes. Después de la muerte de Marx, esa «Crítica del Programa Gotha» se publicó y se reconoció como una de las escasas declaraciones de Marx sobre la organización de una futura sociedad comunista. En aquellos tiempos, sin embargo, la crítica de Marx tuvo poca influencia, y la unificación planeada siguió sobre la base de una plataforma que no estaba de acuerdo con sus ideas.

En sus últimos años, la satisfacción que Marx podía haber conseguido con su creciente reputación se vio ensombrecida por muchas aflicciones personales. Las hijas mayores de Marx, Jenny y Laura, se casaron y tuvieron hijos, pero ninguno de los tres hijos de Laura vivió más allá de los tres años. El primer niño que tuvo Jenny también murió de bebé; tuvo cinco más, pero solo uno de ellos sobrevivió hasta la edad adulta. Y además en 1881 la otra Jenny, la amada esposa de Marx, murió después de una larga enfermedad. Marx estaba enfermo y solo. En 1882 su hija Jenny se puso muy enferma y murió en enero de 1883. Marx nunca se acabó de recuperar de esa pérdida. Cogió una bronquitis y murió el 14 de marzo de 1883.

2 El joven hegeliano

La *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Poco más de un año después de que Marx llegara a Berlín para estudiar allí, escribió a su padre que se sentía «cada vez más vinculado a la filosofía actual» (CE). Esa «filosofía actual» era la filosofía de Hegel, que este había enseñado en la Universidad de Berlín desde 1818 hasta su muerte en 1831 (véase la figura 4). Años más tarde, Friedrich Engels describió la influencia de Hegel en el periodo en que él y Marx empezaban a formar sus ideas:

> El sistema hegeliano cubría un dominio incomparablemente mayor que cualquier sistema anterior, y se desarrolló en ese dominio una enorme riqueza de pensamiento que resulta asombrosa incluso hoy en día […]
>
> Podemos imaginar qué efecto más tremendo debió de producir ese sistema hegeliano en la atmósfera teñida de filosofía de Alemania. Fue un desfile triunfal que duró décadas, y que no se detuvo en absoluto con la muerte de Hegel. Por el contrario, precisamente entre 1830 y 1840 el «hegelianismo» reinó de la manera más exclusiva, y con mayor o menor extensión infectó incluso a sus oponentes.

El apego a esta filosofía que desarrolló Marx en 1837 afectaría a su pensamiento durante el resto de su vida. Más tarde describió la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como «el verdadero lugar de nacimiento y el secreto de la filosofía de Hegel» (MEF), de modo que esa extensa y oscura obra es el primer sitio al que debemos dirigir nuestra atención para entender a Marx.

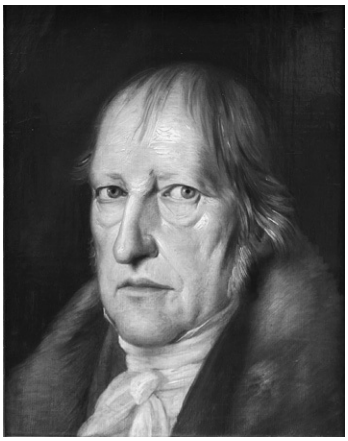

Figura 4. G. W. F. Hegel (1770-1831), de cuya visión de la historia arranca la filosofía de Marx.

La palabra alemana *Geist* se traduce a veces como «espíritu» y también significa «mente». Hegel la usa para referirse al aspecto espiritual del universo, que aparece en sus escritos como una especie de mente universal. Mi mente, su mente y la mente de todos los demás seres conscientes son manifestaciones limitadas y particulares de esta «mente universal». Se ha debatido mucho sobre si Hegel pensaba en esa mente o espíritu universal como una forma del Dios del cristianismo o si, adoptando una visión próxima al panteísmo, identificaba a Dios con el mundo en su conjunto. No hay respuesta definitiva a esta pregunta, pero parece adecuado y conveniente distinguir ese «espíritu universal» de sus manifestaciones particulares, escribiendo el término con mayúscula, es decir, «Espíritu» (o Mente).

La *Fenomenología del espíritu* traza el desarrollo del Espíritu desde su primera aparición, como espíritus individuales, conscientes pero todavía no autoconscientes ni libres, hasta su plenitud como Espíritu, una unidad libre y plenamente autoconsciente. El proceso no es puramente histórico ni puramente lógico, sino que resulta una extraña combinación de ambas cosas. Se podría decir que Hegel está intentando demostrar que la historia no es solo una sucesión de acontecimientos, sino el progreso del Espíritu siguiendo un camino necesariamente lógico, un camino que debe recorrer para llegar a su objetivo final.

El desarrollo del Espíritu es *dialéctico*, un término que también se ha

asociado a Marx, hasta el punto de que su propia filosofía se ha definido como «materialismo dialéctico». Los elementos dialécticos de la teoría de Marx están tomados de Hegel, de modo que dirigir la mirada a su obra es una buena manera de averiguar qué es «dialéctico».

El pasaje quizá más célebre de la *Fenomenología* concierne a las relaciones entre un amo y un esclavo. Ilustra a la perfección lo que quiere decir Hegel al hablar de dialéctica, e introduce una idea que tiene su eco en la visión de Marx de la relación entre burguesía y proletariado.

Supongamos que tenemos dos personas independientes, conscientes de su propia independencia, pero no de su naturaleza común como aspectos de un Espíritu universal. Cada uno ve al otro como rival, como un límite a su propio poder sobre todo lo demás. Se produce, por lo tanto, una situación inestable. A continuación sigue una lucha en la cual uno conquista y esclaviza al otro. La relación amo/esclavo, sin embargo, tampoco es estable. Aunque al principio parece que el amo lo es todo y el esclavo no es nada, es el esclavo el que trabaja, y su trabajo cambia el mundo natural. En esa reafirmación de su propia naturaleza y conciencia sobre el mundo natural, el esclavo alcanza satisfacción y desarrolla su propia conciencia, mientras que el amo se vuelve dependiente de su esclavo. Para Hegel, el resultado último debe ser por tanto la liberación del esclavo, y la superación del conflicto inicial entre los dos seres independientes.

Este es solo un breve fragmento de la *Fenomenología*, que en su conjunto traza el desarrollo del Espíritu al superar la contradicción o la oposición. Es inherente al Espíritu ser universal, pero en su forma limitada, como la conciencia de una persona en particular, no es consciente de su naturaleza universal, es decir, las personas concretas no se ven a sí mismas como parte de un Espíritu universal. Hegel lo describe como una situación en la cual el Espíritu se ve «alienado» de sí mismo: las personas (que son manifestaciones del espíritu) ven a las otras personas como algo extraño, hostil y externo a sí mismas, mientras que de hecho son partes de la misma unidad que lo engloba todo.

El espíritu no puede ser libre en un estado alienado, en esas circunstancias

encuentra oposición y barreras para su desarrollo completo. Pero como el Espíritu es en realidad infinito y lo abarca todo, la oposición y las barreras son solo apariencias, el resultado de que el Espíritu no se reconoce a sí mismo, ya que toma lo que en realidad es una parte de sí mismo como algo ajeno y hostil a sí mismo. Estas fuerzas aparentemente ajenas limitan la libertad del Espíritu, porque si este no conoce sus propios poderes infinitos, no puede ponerlos en práctica para organizar el mundo de acuerdo con sus planes.

El progreso del desarrollo dialéctico del Espíritu en la filosofía de Hegel es siempre un progreso hacia la libertad. «La historia del mundo no es otra cosa que el progreso de la conciencia de la libertad», escribió. La *Fenomenología*, por tanto, es una inmensa épica filosófica, que traza la historia del Espíritu desde su primer tanteo ciego en un mundo hostil hasta el momento en que, al reconocerse a sí mismo como dueño del universo, finalmente alcanza el autoconocimiento y la libertad.

Esta visión de la historia del mundo tiene una curiosa consecuencia que tal vez habría resultado embarazosa para un autor más modesto. Si la Historia es la historia del Espíritu que trabaja hacia el objetivo de comprender su propia naturaleza, ese objetivo se alcanza precisamente en el momento en que se escribe la *Fenomenología*. Cuando el Espíritu, manifestado en la mente de Hegel, capta su propia naturaleza, se alcanza el estadio culminante del progreso del Espíritu hacia la libertad, y la historia, por lo tanto, ha agotado su carrera. Hegel, pues, se veía a sí mismo situado en el final de la Historia.

Puede que a nosotros nos suene ridículo. Esa mezcla especulativa de filosofía e historia que emplea Hegel está pasada de moda desde hace mucho tiempo. Cuando Marx era joven, sin embargo, se la tomaban muy en serio.

Cómo transformó a Hegel la izquierda hegeliana

Para comprender a Marx es importante reconocer que podemos sacar muchas cosas útiles de la *Fenomenología* de Hegel, aunque rechacemos la idea de un Espíritu universal como realidad última de todas las cosas. Podemos tomar el «Espíritu universal» como un término colectivo para todas las

mentes humanas. Podemos reescribir la *Fenomenología* en términos del camino hacia la liberación humana. El relato del progreso del Espíritu se convierte entonces en el relato del progreso de la humanidad hacia la libertad.

En la década que siguió a la muerte de Hegel, un grupo de filósofos conocidos como «jóvenes hegelianos» o «izquierda hegeliana» intentó llevar a cabo una reinterpretación de ese tenor del pensamiento de Hegel. La interpretación ortodoxa de Hegel era que ya que la sociedad humana es la manifestación del Espíritu en el mundo, todo es justo y racional tal y como está. Podrían citarse muchísimos pasajes de las obras de Hegel que vendrían a apoyar esta interpretación. A veces, Hegel incluso parece contemplar el estado prusiano como la suprema encarnación del Espíritu. Como el estado de Prusia le pagaba su salario como profesor de filosofía, no resulta sorprendente que los jóvenes de la izquierda hegeliana, mucho más radicales, afirmaran que en esos pasajes Hegel había traicionado sus propias ideas. Entre ellos se encontraba Marx, que en su tesis doctoral escribía: «Si un filósofo realmente se ha visto comprometido, corresponde a sus seguidores usar el núcleo último de su pensamiento para iluminar sus propias expresiones superficiales de este» (D).

Para la izquierda hegeliana, la «expresión superficial» de la filosofía de Hegel era su aceptación del estado de la política, la religión y la sociedad en la Prusia de principios del siglo XIX. El «núcleo último» era su afirmación de que el Espíritu superaría la alienación, reinterpretada como la afirmación de que la autoconciencia humana lograría liberarse de las ilusiones que le impedían conseguir la propia comprensión y la libertad.

Durante sus días como estudiante en Berlín y durante uno o dos años más, Marx estuvo muy próximo a Bruno Bauer, profesor de teología e importante «joven hegeliano». Bajo la influencia de Bauer, Marx se aferró a la idea de la religión como ilusión fundamental que se interponía en el camino de los seres humanos hacia la comprensión de sí mismos y del mundo. El arma más importante contra esa ilusión era la filosofía. En el prólogo a su tesis doctoral, Marx sostenía:

> La filosofía no lo mantiene en secreto. La proclamación de Prometeo [...] (en una palabra: detesto a todos los dioses) es su propia profesión, su propio lema contra todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconozcan la conciencia propia del hombre como la más elevada divinidad. No habrá ninguna otra aparte de esta. (D)

Al modo de los jóvenes hegelianos, Bauer y Marx usaron la propia crítica de Hegel a la religión para llegar a unas conclusiones más radicales. En la *Fenomenología* Hegel se refería a la religión cristiana en un determinado estadio de su desarrollo como una forma de alienación, porque mientras Dios reina en el cielo, los seres humanos habitan un «valle de lágrimas» inferior y comparativamente menos valioso. La naturaleza humana se ve así dividida entre su esencia, que es inmortal y celestial, y su encarnación, no esencial, mortal y terrenal. De ahí que los individuos solo se vean a sí mismos completos después de haber abandonado su cuerpo y entrado en otro reino; en cambio, durante su existencia mortal y en el mundo en el cual realmente viven se encuentran alienados.

Sin embargo, Hegel trata este punto como una fase pasajera en el proceso de autoalienación de la Mente, y no saca ninguna conclusión práctica de ello. Bauer, por su parte, lo reinterpreta más ampliamente como lo más significativo de la autoalienación de los seres humanos. Fueron los humanos, sostiene, quienes crearon a este Dios que ahora parece tener una existencia independiente, una existencia que hace imposible que los humanos se contemplen a sí mismos como «la más elevada divinidad». Esa conclusión filosófica señalaba hacia una tarea práctica: criticar la religión y mostrar a los seres humanos que Dios era una creación suya, terminando así con la subordinación de la humanidad a Dios y con la alienación de los seres humanos respecto a su verdadera naturaleza. Los jóvenes hegelianos se sentían cautivados por la filosofía de Hegel, pero pensaban que por lo general esta se exponía de una manera poco convincente e incompleta. Para que tuviera sentido había que reescribirla en términos del mundo material, en lugar del misterioso mundo del Espíritu. Reinterpretaban el término «espíritu» con el significado de «autoconciencia humana». Con ello, el objetivo de la historia se convertía en la liberación de la humanidad, pero eso

no se podría conseguir hasta que la ilusión religiosa fuera superada.

La crítica de la religión de Feuerbach

Ludwig Feuerbach llevó a cabo, de una manera mucho más convincente que Bruno Bauer, la transformación del método de Hegel en un arma contra la religión.

Friedrich Engels más tarde escribió sobre la influencia de la obra que hizo famoso a Feuerbach: «Entonces llegó *La esencia del cristianismo* de Feuerbach [...] Es necesario haber experimentado uno mismo el efecto liberador de ese libro para hacerse una idea de él. El entusiasmo era general: todos nos volvimos seguidores de Feuerbach al momento». Como Bauer, Feuerbach veía en la religión una forma de alienación. Dios, escribía, debe comprenderse como la esencia de la especie humana, externalizada y proyectada en una realidad ajena. Sabiduría, amor, benevolencia… todos son en realidad cualidades de la especie humana, pero se los atribuimos a Dios en una forma purificada. Cuanto más enriquecemos nuestro concepto de Dios de esa manera, sin embargo, más nos empobrecemos a nosotros mismos. La solución es darse cuenta de que la teología es una especie de antropología mal definida. Lo que creemos que es de Dios forma parte en realidad de nosotros mismos. Por lo tanto, la humanidad puede recuperar su esencia, que ha perdido con la religión.

Cuando apareció *La esencia del cristianismo*, en 1841, faltaban dos años para que se produjera el primer encuentro entre Marx y Engels. El libro quizá no impresionó tanto a Marx como a Engels, tal vez porque el primero ya se había expuesto, a través de Bauer, a ideas similares, pero las últimas obras de Feuerbach, especialmente sus *Tesis preliminares para la reforma de la filosofía*, tuvieron una influencia decisiva en Marx, desencadenando la siguiente e importante fase en el desarrollo de su pensamiento.

Las obras posteriores de Feuerbach fueron más allá de la crítica de la religión y presentaban una crítica de la filosofía hegeliana misma. Sin embargo, era una forma curiosa de criticar a Hegel, porque Feuerbach continuó trabajando transformando a Hegel, y usando el método de Hegel, contra toda filosofía, a la manera hegeliana. Hegel había tomado el Espíritu como la fuerza motriz de la historia, y a los seres humanos como manifestaciones de ese Espíritu. Esto, según Feuerbach, situaba la esencia de la humanidad fuera de los seres humanos y, por lo tanto, como la religión, conducía a la alienación de la humanidad.

En general, Hegel y otros filósofos del idealismo alemán construyeron su pensamiento a partir de conceptos tales como Espíritu, Conciencia, Dios, Totalidad, Infinito, y así sucesivamente. Y al final, terminaban tratando a estos entes como reales y contemplando a los seres humanos corrientes y a los animales, mesas, palos y piedras y el resto del mundo finito y material como una expresión limitada, imperfecta, del mundo espiritual. Feuerbach invirtió esto, e insistió en que la filosofía debería empezar con el mundo finito y material. El pensamiento no precede a la existencia: la existencia precede al pensamiento.

De modo que Feuerbach no puso en el centro de su filosofía ni a Dios ni al pensamiento, sino al hombre. El relato que hace Hegel del progreso del Espíritu y de cómo supera la alienación y logra la libertad, era para Feuerbach una expresión engañosa del progreso de los seres humanos, puesto que estos en realidad debían dirigir sus esfuerzos a superar la alienación tanto de la religión como de la propia filosofía.

El giro económico

Marx se atuvo a su idea de traer a Hegel a la tierra, y empezó a usar también los métodos de Hegel para denunciar las condiciones materiales y económicas en que vivían los seres humanos. En su breve periodo como editor de la *Gaceta renana*, Marx había descendido desde el aire enrarecido de la filosofía hegeliana hasta aspectos más prácticos y había abordado en sus artículos

temas como la censura, el divorcio, una ley prusiana que prohibía recoger madera caída de los bosques y las penalidades económicas por las que debían pasar los viticultores del Mosela. Cuando el periódico desapareció, Marx volvió a la filosofía, para dirigir su atención a la filosofía política de Hegel, pero con una mayor conciencia de los problemas sociales y económicos a los que se enfrentaba la gente corriente.

Las ideas de Marx en ese momento (1843) eran liberales más que socialistas, y todavía pensaba que lo único necesario para mejorar las condiciones sociales era un cambio de conciencia. En una carta a Arnold Ruge, otro joven hegeliano con quien había trabajado en los efímeros *Anales franco-alemanes*, Marx escribió: «La libertad, la sensación de la dignidad humana, tendrá que despertarse de nuevo en esos hombres. Solo esa sensación […] puede transformar la sociedad en una comunidad de hombres que logren sus objetivos más elevados, en un estado democrático». Y en una carta posterior a Ruge sobre su empresa común, dice:

> Podemos resumir la tendencia de nuestro periódico en una sola palabra: autocomprensión (equivale a la filosofía crítica) por parte de nuestra época de sus luchas y sus deseos. Es una tarea para el mundo y para nosotros. Solo puede resultar de la unión de nuestras fuerzas. Lo que está en juego es una confesión, nada más. Para que le perdonen sus pecados, la humanidad solo necesita describirlos tal y como son (R).

Hasta aquel momento, Marx había seguido a Feuerbach reinterpretando a Hegel como filósofo del hombre, más que de la Mente. Su visión de los seres humanos, sin embargo, se centraba en su aspecto mental, sus pensamientos y su conciencia. Las primeras señales de un cambio hacia su posterior énfasis en las condiciones materiales y económicas de la vida humana se dan en un artículo escrito en 1843, titulado «Sobre la cuestión judía». El artículo reseña dos publicaciones de Bruno Bauer con el tema de los derechos civiles y políticos para los judíos.

Marx rechaza el tratamiento que hace su amigo del tema como una cuestión de religión. No es el sabbat judío lo que debemos considerar, dice Marx, sino al judío secular y su día a día. Aceptando el estereotipo común de los judíos

obsesionados con el dinero y las negociaciones, Marx describe al judío como una simple manifestación especial de lo que llama «judaísmo de la sociedad civil», es decir, la dominación en la sociedad de las negociaciones e intereses financieros, en general. Marx sugiere que la forma de abolir «el problema» del judaísmo es reorganizar la sociedad para abolir el dinero y las negociaciones que lleva consigo.

Si Marx fuera contemporáneo nuestro, nos quedaríamos muy asombrados de que no se cuestionase la justicia o la exactitud de la visión, ampliamente aceptada en la Europa de su época, de que los judíos están más preocupados por el dinero o los negocios que las demás personas. Quizá, en una sociedad en la cual el antisemitismo estaba muy extendido, sintiera la necesidad de no atraer la atención sobre sus propios orígenes judíos. Sea cual sea el motivo, el artículo muestra falta de sensibilidad hacia el tema del antisemitismo, pero no, como algunos han sugerido, que el propio Marx fuera un antisemita. El objetivo de Marx no era discutir sobre «la cuestión judía» como un tema general social, sino usarlo para ilustrar cómo se debería reformar la sociedad. En términos del desarrollo del pensamiento de Marx, la importancia del artículo es que por primera vez Marx ve la vida económica, no la religión, como la forma principal de alienación humana. Otro escritor alemán, Moses Hess, ya había desarrollado las ideas de Feuerbach en esa dirección, siendo el primero, como dice Engels, en alcanzar el comunismo por «el camino de la filosofía». (Hubo, por supuesto, muchos comunistas de primera hora con un talante más o menos filosófico; a lo que se refería Engels era al camino de la filosofía *hegeliana.*) Marx se estaba dirigiendo pues por el mismo camino, siguiendo el ejemplo de Feuerbach de transformar a Hegel para demostrar cómo se podía conseguir la libertad humana. La siguiente cita de «Sobre la cuestión judía» dice exactamente lo mismo que Bauer, Feuerbach o el propio Marx, un año o dos antes, denunciando la religión, con la única diferencia que donde ellos habrían escrito «Dios», Marx ahora pone «dinero»:

> El dinero es el valor universal y autoconstituido de todas las cosas. Por tanto, ha robado al mundo entero, tanto humano como natural, sus propios valores. El dinero es la esencia alienada del trabajo y el ser del hombre, y esa esencia alienada lo domina, y él lo adora. (J)

La frase final señala el camino seguido. Primero los jóvenes hegelianos, incluyendo a Bauer y a Feuerbach, ven la religión como la esencia humana alienada, y quieren acabar con esa alienación a través de sus estudios críticos de la Cristiandad. Entonces Feuerbach va más allá de la religión, aduciendo que cualquier filosofía que se centre en lo mental, más que en el aspecto material de la naturaleza humana, es una forma de alienación. Luego, Marx insiste en que no es la religión ni la filosofía, sino el dinero lo que constituye la barrera para la libertad humana. El siguiente paso, obviamente, es un estudio crítico de la economía. Y eso es lo que inicia entonces Marx.

Antes de seguir su proceso, sin embargo, debemos hacer una pausa para observar la aparición de otro elemento clave en la obra de Marx que, como la economía, iba a seguir siendo fundamental para su pensamiento y su actividad.

4 Entra el proletariado

Arma material de la filosofía

Ya hemos visto que cuando el gobierno prusiano eliminó el periódico que había estado editando Marx, este empezó a trabajar en una crítica de la filosofía política de Hegel. En 1844 publicó en los *Anales franco-alemanes* un artículo titulado «Introducción para una crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel». La crítica que introducía ese artículo no se publicó hasta después de la muerte de Marx, pero la «Introducción» sigue siendo, junto a «Sobre la cuestión judía», una piedra angular en el camino hacia el marxismo. Porque en ese artículo es precisamente donde Marx asigna por primera vez a la clase trabajadora un papel decisivo en la futura redención de la humanidad.

La «Introducción» empieza resumiendo el ataque a la religión que hicieron Bauer y Feuerbach. Ese fragmento es notorio por sus epigramas, especialmente la descripción, citada con frecuencia, en que se califica a la religión de «opio del pueblo». Esa frase se suele entender solo como un ataque a la religión, pero leída en su contexto sugiere una idea mucho más matizada: «la religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón y el alma de unas condiciones desalmadas. Es el opio del pueblo». Marx retrata la religión como una respuesta a la opresión y la falta de sentimientos del mundo, pero una respuesta inadecuada, porque en lugar de enfrentarse a esta opresión, simplemente adormece el dolor.

El texto continúa en los términos que ya nos son familiares, diciendo que la forma de alienación humana que constituye la religión ha quedado desenmascarada, y que ahora la tarea de la filosofía es desenmascarar sus formas no sacras, como la ley y la política. Marx insta a ser más críticos con las condiciones en que viven los alemanes, para no permitirles «ni un solo momento de autoengaño». Pero por primera vez, y en contraste con Bauer y

Feuerbach, Marx sugiere que la crítica sola no basta:

> El arma de la crítica, por supuesto, no puede suplantar a la crítica de las armas; lo material debe ser derrocado por la fuerza material. Pero la teoría también se convertirá en fuerza material, en cuanto llegue a las masas. (I)

En este primer reconocimiento del papel de transformación social que pueden desempeñar las masas, Marx habla de ello como un rasgo característico de la situación alemana, no aplicable a Francia, quizá porque en Francia había habido ya dos revoluciones, la de 1789-1799 y la de 1830. Marx escribe que allí «todas las clases del pueblo son *idealistas políticos* y no se sienten una clase en particular, sino una representación de las necesidades generales de la sociedad, ante todo». En Alemania, por otra parte, la vida práctica «no tiene espiritualidad alguna» y ninguna clase, según Marx, podía ser libre hasta que se viera empujada a ello «por su condición *inmediata*, por necesidad *material*, ¡por sus *mismas* cadenas!». Entonces ¿dónde radica la posibilidad concreta de dirigirse hacia la emancipación en Alemania? Marx responde:

> En la formación de una clase radicalmente esclavizada [...] un estrato social de carácter universal a causa de su sufrimiento universal [...] que ha perdido por completo su humanidad y, por lo tanto, solo puede recuperarla mediante una redención completa de la humanidad. Esa situación en la que se va a disolver la sociedad, como clase particular, es el proletariado. (I)

En la antigua Roma, la clase más baja de ciudadanos era el proletariado. Marx aplica este término a la sociedad industrial para referirse a la clase trabajadora, que no posee propiedades y subsiste vendiendo su trabajo. En su reformulación de la filosofía hegeliana, esta clase desempeñará un papel crucial: «Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, así el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales». Más adelante lo plantea de una forma más explícita: «La filosofía no puede realizarse sin trascender al proletariado, el proletariado no puede ser eliminado sin la realización de la filosofía» (I).

Aquí se encuentra el germen de una nueva solución al problema de la

alienación humana. La crítica y la teoría filosófica por sí solas no acabarán con ella. Se necesita una fuerza más práctica, y esa fuerza la proporciona la clase trabajadora, artificialmente empobrecida. Esta clase, la más baja de la sociedad, «realizará la filosofía». A lo que se refiere Marx con esto es a la culminación de la epopeya filosófica e histórica descrita de forma ambigua por Hegel. El proletariado, siguiendo la dirección de la nueva filosofía radical, completará el proceso dialéctico en el cual han emergido los humanos, que se han alejado de sí mismos y han acabado esclavizados por su propia esencia alienada. La clase media, constituida por los propietarios, podría conseguir la libertad para sí misma, pero al hacerlo no lograría la libertad para todos los seres humanos. Desde el momento en que mantuvieran sus derechos de propiedad, excluirían a los demás de la libertad que hubieran conseguido. Ahora bien, la clase trabajadora, que no tiene propiedades, no posee otra cosa que su estatus como seres humanos, de modo que solo se pueden emancipar liberando a toda la humanidad.

A juzgar por sus escritos, antes de 1844 Marx apenas atendía a la existencia del proletariado. Nunca había sugerido que la clase trabajadora tuviera que desempeñar un papel a la hora de superar la alienación. Ahora, como si se tratara de un director de cine que llama al chico de los recados para que interprete a Hamlet, Marx introduce al proletariado como fuerza material que llevará a cabo la liberación de la humanidad; es decir, que en la interpretación ofrecida por Hegel de la historia como la progresiva liberación del Espíritu al hacerse consciente de sí mismo, el proletariado viene a sustituir al mismo Hegel en su papel.

El papel dialéctico del proletariado

Marx no llegó a su noción del proletariado como resultado de unos análisis económicos detallados. Sus estudios económicos no habían hecho más que empezar. Había leído muchísima historia, pero no reforzaba su posición citando fuentes históricas, como haría posteriormente. Sus motivos para dar tanta importancia al proletariado eran filosóficos más que históricos,

económicos o científicos. Como la alienación humana no es un problema de una clase particular sino un problema universal, quien quiera que lo resuelva debe tener un carácter universal. Y el proletariado, asegura Marx, tiene ese carácter universal, en virtud de su privación absoluta. Representa no a una clase particular de la sociedad, sino a toda la humanidad.

Que una situación contenga en su interior la semilla de su propia disolución y que el mayor de todos los triunfos venga de las profundidades de la desesperación son temas familiares en la dialéctica de Hegel y sus seguidores. Se hacen eco, han dicho algunos, de la redención de la humanidad por la crucifixión de Jesús, y no resulta difícil ver paralelismos entre la famosa dialéctica del amo y el esclavo de Hegel y la relación dialéctica entre burguesía y proletariado de la que habla Marx. El proletariado encaja perfectamente en ese escenario dialéctico, y no podemos evitar sospechar que Marx lo aprovechó precisamente porque servía muy bien a sus objetivos filosóficos. Después de todo, la obra en la que habla del proletariado en estos términos por primera vez es una introducción a la crítica de la filosofía de Hegel.

Con esto no quiero decir que cuando Marx escribió la «Introducción» no supiera nada del proletariado. Acababa de trasladarse a París, donde las ideas socialistas estaban mucho más extendidas que en Alemania. Se relacionaba con los líderes socialistas de la época, e incluso vivía en el mismo inmueble que uno de los líderes de la Liga de los Justos, una organización radical de trabajadores. Sus escritos reflejan su admiración por los trabajadores franceses socialistas: «La nobleza del hombre –escribe– proyecta con fuerza su brillo desde sus cuerpos desgastados por el trabajo» (CE). Al conceder un papel tan importante al proletariado, la «Introducción» refleja un movimiento en dos direcciones: por un lado, Marx adapta su concepto del proletariado de modo que se ajuste a su filosofía y, por otro, adapta también su filosofía de acuerdo a su entusiasta descubrimiento de la clase trabajadora y su potencial revolucionario.

5 El joven Marx

Una crítica de la economía

Marx había desarrollado ya dos ideas nuevas e importantes. La primera es que la forma principal de alienación humana no es la filosófica ni la religiosa, sino la económica, basada en la forma en que satisfacemos nuestros deseos materiales; y la segunda es que la fuerza material necesaria para liberar a la humanidad de la opresión del sistema capitalista radica en la clase trabajadora. Hasta aquel momento, sin embargo, Marx había desarrollado todos estos puntos solo de una forma breve, en artículos que ostensiblemente trataban de otros temas. El siguiente paso de Marx fue usar esas ideas como base de una visión del mundo nueva y sistemática, que a la postre transformaría y suplantaría al sistema hegeliano en cualquiera de sus versiones.

Marx empezó su estudio crítico de la economía en 1844. Culminaría en su mayor obra: *El capital: una crítica de la economía política*, cuyo primer volumen fue publicado en 1867 y el resto después de la muerte de Marx. De modo que la obra que Marx produjo en París, conocida como los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, fue la primera entrega de un proyecto que le ocuparía, de una forma u otra, el resto de su vida.

La versión de 1844 del marxismo no se publicó hasta 1932. El manuscrito consiste en una serie de partes inconexas, algunas obviamente incompletas. Sin embargo, vemos lo que estaba intentando hacer Marx. Empieza con un prólogo en el cual alaba a Feuerbach, por ser el autor de «los únicos escritos desde la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel que contienen una auténtica revolución teórica» (MEF). Luego hay partes sobre la economía de los salarios, el beneficio y la renta, en las cuales Marx cita liberalmente a los padres de la economía clásica, como J.-B. Say y Adam Smith. El objetivo de

todo esto, explica Marx, es demostrar que según la economía clásica, el trabajador es una simple mercancía, sujeta a las leyes ordinarias de la oferta y la demanda. Si el suministro de trabajadores excede a la demanda de trabajo, los salarios caen y algunos trabajadores se mueren de hambre. Los sueldos, por lo tanto, tienden a estar en el nivel más bajo posible compatible con mantener un suministro adecuado de trabajadores vivos.

Marx extrae otro punto de la economía clásica. Aquellos que emplean a los trabajadores (los burgueses) construyen su riqueza mediante el trabajo de sus obreros. Se hacen ricos quedándose cierta cantidad del valor que producen sus trabajadores. El capital no es más que trabajo acumulado. El trabajo de los obreros aumenta el capital del empleador. Este capital aumentado se usa para construir fábricas más grandes y para comprar más máquinas. Una maquinaria más sofisticada aumenta la división del trabajo y, por tanto, deja sin trabajo a muchos trabajadores que se emplean a sí mismos. Entonces los antiguos trabajadores empleados no tienen más opción que vender su trabajo en el mercado. Esto intensifica la competitividad entre trabajadores que intentan conseguir un trabajo y hace que los salarios bajen.

Marx presenta todo esto como deducciones de los presupuestos de la economía clásica, sin pretender escribir él mismo como economista. Quiere elevarse por encima del nivel de la ciencia de la economía, que, como dice, simplemente da por sentadas cosas como la propiedad privada, la codicia, la competencia y demás, y no dice nada de hasta qué punto circunstancias aparentemente accidentales son en realidad expresión de un curso necesario de las acciones. Marx quiere hacer preguntas más amplias, ignoradas por los economistas, como: «¿Qué sentido tiene en la evolución de la humanidad que esta se vea abocada en su mayor parte a realizar trabajo abstracto?». (Por «trabajo abstracto» Marx entiende aquel que se hace simplemente por ganar un salario, y no por los objetivos específicos y propios del trabajador. De ese modo, hacer un par de zapatos porque uno necesita un par de zapatos no es un trabajo abstracto; hacer un par de zapatos porque resulta que es una forma de ganar dinero, sí.) En otras palabras, Marx quiere dar una explicación más profunda del sentido y significado de las leyes de la economía.

Trabajo alienante

¿Qué tipo de explicación tiene en mente Marx? Dada la sección de los *Manuscritos* titulada «Trabajo alienante», la respuesta es obvia. Aquí Marx expone las implicaciones de la economía en términos que establecen un buscado paralelismo con la crítica de la religión de Feuerbach:

> Cuanto más se enajena un trabajador en su trabajo, más poderoso se vuelve el mundo ajeno y objetivo que crea opuesto a él, más pobre se vuelve en su vida interior y menos puede llamarla propia. Lo mismo ocurre en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos le queda para sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto, y eso significa que ya no le pertenece a él, sino al objeto […] La enajenación del trabajador en su producto implica no solo que su trabajo se convierte en un objeto, una existencia exterior, sino también que existe fuera de él, independiente y ajeno, y se convierte en un poder autosuficiente opuesto a él, que la vida que ha prestado al objeto se enfrenta a él, hostil y ajena. (MEF)

La idea fundamental queda formulada de una manera más clara una frase de los cuadernos que Marx usaba cuando estudiaba a los economistas clásicos, una especie de primer borrador para la posterior redacción de los *Manuscritos* de 1844: «Vemos que la economía vuelve rígida la forma alienada de interacción social, como forma esencial y original que corresponde a la naturaleza del hombre» (M).

Esa es, en esencia, la objeción de Marx a la economía clásica. Marx examina la economía desde una perspectiva que es más amplia y tiene más base histórica que la que adoptan los economistas clásicos. Mientras la economía descansa en la idea de propiedad privada, la competencia y unos individuos que persiguen resueltamente el enriquecimiento personal, Marx alega que esos fenómenos solo se pueden encontrar en un estado particular de la existencia humana, un estado de alienación. A diferencia de Hegel, a quien Marx alaba por ver el desarrollo del hombre como un proceso histórico, los economistas clásicos toman la presente situación de alienación de la sociedad como «su forma esencial, original y definitiva». No aprecian sin embargo que es un estadio necesario, pero temporal, de la evolución de la humanidad.

A continuación, Marx se vuelve hacia el estado presente de alienación de la humanidad. Una de sus premisas es que «el hombre es un ser genérico». La idea la toma directamente de Feuerbach, que a su vez la ha extraído de Hegel. Hegel, como hemos visto, contaba la historia del desarrollo humano en términos del progreso del Espíritu, de la cual las existencias individuales humanas son manifestaciones particulares. Feuerbach acabó con el «Espíritu» y reescribió a Hegel en términos humanos menos misteriosos, pero mantuvo la idea de que los seres humanos en cierto sentido son una unidad. Para Feuerbach, la base de esta unidad y la diferencia esencial entre humanos y animales es la capacidad de los primeros para tener conciencia como especie. Porque son conscientes de su existencia como especie, los seres humanos pueden verse como individuos (es decir, uno entre otros), y también porque los humanos se ven como especie, y la razón humana y los poderes humanos son ilimitados. Los seres humanos son partícipes de la perfección (cosa que, según Feuerbach, atribuyen erróneamente a Dios, en lugar de atribuírsela a ellos mismos) porque forman parte de una especie.

Marx transforma a Feuerbach, haciendo que la concepción del hombre como ser de una especie todavía sea más concreta. Para Marx, «la vida productiva es una vida genérica» (MEF). En la actividad y en la producción es donde los humanos se muestran como seres pertenecientes a una especie. Para apoyar esta afirmación, Marx señala que mientras los animales producen solo para satisfacer sus necesidades inmediatas y de formas preestablecidas, como una araña teje una tela, los seres humanos pueden producir según unos estándares universales. Pueden crear cosas de las cuales no tienen una necesidad inmediata, respondiendo solo a los límites de su imaginación y a su sentido de la belleza.

Según este punto de vista, el trabajo en el sentido de actividad productiva libre es la esencia de la vida humana. Lo que se hace de esa manera (una estatua, un caballo o una pieza de ropa) es, por tanto, la esencia de la vida humana encarnada en un objeto físico. Marx llama a esto «objetivación de la vida genérica del hombre» (MEF). En un mundo ideal, los trabajadores podrían quedarse los objetos que han creado libremente, para disponer de

ellos como quisieran. Bajo condiciones de trabajo alienado, los trabajadores deben producir objetos sobre los cuales no tienen control, porque los productos de su trabajo pertenecen a sus empleadores. Los empleadores luego venden esos objetos, aprovechándose de su venta, y aumentan así su capital. De esa forma, los productos de los trabajadores se usan para incrementar la riqueza y el poder de los empleadores. Y los trabajadores se hallan alienados de los productos de su trabajo. También se ven alienados respecto a su actividad, porque han vendido su tiempo de trabajo a capitalistas, que los controlan y obligan a trabajar largas horas realizando tareas repetitivas y mecánicas en las fábricas. Como ya no son capaces de producir libremente, según su imaginación (y eso era, pensaba Marx, lo que nos distinguía de los animales no humanos), los trabajadores están alienados de su especie.

Esas tres formas de alienación de los trabajadores (de los productos de su trabajo, de su actividad y de su especie) conducen a una cuarta. Para ellos, la actividad productiva se convierte en «actividad bajo la dominación, la explotación y el yugo de otro hombre», el capitalista empleador. Ese otro ser humano se convierte en un ser ajeno, hostil. En lugar de humanos relacionándose unos con otros cooperativamente, se relacionan competitivamente. El amor y la confianza se ven reemplazados por la negociación y el intercambio. Los seres humanos dejan de reconocer en el otro su naturaleza humana común; por el contrario, ven a los demás como instrumentos para conseguir sus propios intereses egoístas. Se hallan alienados de su humanidad común.

Esa, en resumen, es la primera crítica que hace Marx a la economía. Como según su punto de vista, más que el Espíritu o la conciencia, lo que resulta determinante es la vida económica, que a fin de cuentas es real, su crítica se enfoca a lo que va mal en el actual estadio de la humanidad. La siguiente pregunta es: ¿qué se puede hacer al respecto?

Marx rechaza la idea de que se pueda conseguir algo obligando a un aumento de los salarios. Trabajar por un salario no es una actividad productiva libre. Es solo un medio para conseguir un fin. Marx asimila los salarios más altos a una «mejor paga para los esclavos», por lo que se trataría

de una medida que sencillamente no hace nada para restaurar la relevancia o dignidad de los trabajadores (MEF).

Por el contrario, Marx aboga por la abolición de los salarios, el trabajo alienado y la propiedad privada, todo de un plumazo: en una palabra, el comunismo. Presenta el comunismo en términos que cuadran bien con el capítulo de cierre de una épica hegeliana:

> El comunismo […] es la solución genuina del antagonismo entre hombre y naturaleza, y entre hombre y hombre. Es la verdadera solución de la lucha entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Es la solución al acertijo de la historia, y sabe que es su solución. (MEF)

Se podría esperar que Marx siguiera explicando con algo más de detalle en qué consistiría el comunismo, pero no lo hace. De hecho, a pesar de la importancia vital que tiene el comunismo en su filosofía, en ningún lugar de sus escritos da más que algunas sugerencias generales de cómo sería una sociedad comunista. Sin embargo, sí señala la enorme diferencia que supondría el comunismo. Todos los sentidos humanos, asegura, se hallan degradados por la propiedad privada. El que trata con minerales ve el valor de mercado de las joyas que maneja, no su belleza. En el estado de alienación que provoca la existencia de la propiedad privada, no podemos apreciar nada si no lo poseemos o lo usamos como un medio. La abolición de la propiedad privada liberará nuestros sentidos de su condición alienada, y nos permitirá apreciar el mundo de una manera realmente humana. Del mismo modo que el oído musical percibe una gran riqueza y belleza donde el oído no musical no encuentra nada, así los sentidos de los seres humanos sociales difieren de los que podríamos considerar asociales.

Significado del pensamiento del «joven Marx»

Estos son los puntos esenciales de la filosofía del «joven Marx». Es manifiesto que no se trata de una empresa científica, al menos no en el sentido en que comprendemos la ciencia hoy en día. Sus teorías no derivan de detalladas

observaciones o de estudios objetivos, ni tampoco están sujetas a pruebas u observaciones controladas.

El primer marxismo es más terrenal que la filosofía de la historia de Hegel, pero sigue siendo una filosofía especulativa sobre el sentido de la historia, más que un estudio científico. La finalidad de la historia de la humanidad es la libertad humana. Los seres humanos ahora no son libres, porque son incapaces de organizar el mundo de modo que satisfaga sus necesidades y desarrolle sus capacidades humanas. La propiedad privada, aunque es una creación humana, domina y esclaviza a los seres humanos. La liberación final, sin embargo, no está en duda; es filosóficamente necesaria. La tarea inmediata de la teoría revolucionaria es comprender de qué forma la situación presente es una fase del progreso dialéctico hacia la liberación. Entonces será posible alentar los movimientos que pondrán fin a la fase presente y conducirán a la nueva era de libertad.

Los escritos de Marx posteriores a 1844 (incluyendo todas las obras que le hicieron famoso) son reescrituras, modificaciones, desarrollos y extensiones de los temas de los *Manuscritos económicos y filosóficos*. El número y el volumen de esos escritos hacen imposible discutir cada obra adecuadamente. (Su repetitividad también los hace extremadamente tediosos.) De modo que a partir de ahora me apartaré un poco del relato estrictamente cronológico. Empezaré por trazar el desarrollo de su concepción materialista de la historia, que el propio Marx describía como «el hilo que guía mis estudios» (P), y Engels, en su oración fúnebre ante la tumba de Marx, describió como el principal descubrimiento de Marx, comparable al descubrimiento de la teoría de la evolución por parte de Darwin. Esto ocupará los capítulos 6 y 7. En el capítulo 8 consideraré las obras económicas de Marx, principalmente, por supuesto, *El capital*. Como *El capital* fue escrito después de que Marx hubiese llegado a su concepción materialista de la historia, solo me apartaré ligeramente del orden cronológico en estos capítulos. Y también, algo más todavía, en el último capítulo, el 9, donde recojo pasajes más antiguos en los que Marx plasma sus ideas sobre el comunismo, la revolución y los principios éticos que guiarían a una sociedad comunista en lugar de capitalista.

6 Una teoría materialista de la historia

La sagrada familia

El primer libro que publicó Marx (por cierto, la primera obra en la que participó también Engels) atacaba unos artículos aparecidos en la *Allgemeine Literatur-Zeitung (Gaceta General Literaria)*, un periódico publicado por el antiguo amigo y profesor de Marx, Bruno Bauer. Como el hermano de Bauer era coeditor, el libro se tituló, en son de burla, *La sagrada familia*. El mejor comentario al respecto lo hizo Engels: «La soberana mofa que nos produce la *Gaceta General Literaria* contrasta crudamente con el considerable número de páginas que dedicamos a su crítica». Sin embargo, algunos pasajes de *La sagrada familia* son interesantes porque muestran a un Marx en transición entre los *Manuscritos económicos y filosóficos* y explicaciones posteriores de la concepción materialista de la historia.

Una de las partes es una defensa del socialista francés Proudhon y sus objeciones a la propiedad privada. Marx todavía piensa ahí en términos de alienación:

> La clase propietaria y la clase del proletariado presentan la misma alienación humana. Pero la primera clase encuentra en su autoalienación su confirmación y su bien, su propio poder: tiene en sí misma una apariencia de existencia humana. La clase del proletariado se siente aniquilada en su autoalienación; ve en ella su propia impotencia y la realidad de una existencia inhumana. (SF)

Luego viene un fragmento en el cual se puede apreciar claramente el esbozo de una teoría materialista de la historia:

> En realidad, la propiedad privada se impulsa a sí misma también, en su dinámica económica, hacia su propia disolución, pero se trata de un movimiento independiente de ella, del cual es inconsciente y que tiene lugar contra su voluntad, a través de la verdadera naturaleza de las cosas. Esto le lleva a producir el proletariado como proletariado, esa miseria

> consciente de su miseria espiritual y física, esa deshumanización consciente de su deshumanización, y que por lo tanto se degrada a sí misma […] La cuestión no es lo que considere su objetivo en un momento dado tal o cual proletario, o incluso todo el proletariado en conjunto. De lo que se trata es de saber qué es el proletariado, y lo que se verá obligado a hacer como consecuencia de ese ser. Su objetivo y su acción histórica están irrevocable y obviamente predeterminados por su propia situación vital, así como por el conjunto de toda la organización de la sociedad burguesa de hoy. (SF)

La estructura de este y otros fragmentos afines es hegeliana. La propiedad privada y el proletariado se describen como «antítesis», los dos lados de una contradicción hegeliana. Es una contradicción necesaria, que no podría haber sido de otra manera, porque la propiedad privada no puede mantener su propia existencia sin conservar también la existencia de la clase trabajadora, sin propiedades, necesaria para la existencia de las fábricas. El proletariado, por otra parte, se ve obligado por su miserable situación a buscar la abolición de sí mismo, que es algo que no puede hacer sin abolir la propiedad privada. El resultado final es que tanto la propiedad privada como el proletariado «desaparecen» o, en terminología hegeliana, trascienden en una nueva síntesis que resuelve la contradicción previa.

Aquí tenemos una versión temprana de la teoría materialista de la historia. La base del movimiento dialéctico que describe Marx no son las esperanzas y los deseos de la gente, sino los imperativos económicos que se derivan del hecho de que exista la propiedad privada. El proletariado se vuelve consciente de su miseria, y por tanto quiere derribar la sociedad capitalista, pero su conciencia surge solo debido a su situación concreta como clase social. Marx y Engels explican esto de una manera mucho más explícita en una famosa frase de *La ideología alemana*: «La vida no está determinada por la conciencia, sino la conciencia por la vida» (IA).

Las *Tesis sobre Feuerbach*

Según explicaba posteriormente Engels al hablar de la relación entre la filosofía alemana y el concepto materialista de la historia, «el primer documento en el cual se deposita el brillante germen de la perspectiva del

nuevo mundo» no es *La sagrada familia* sino las *Tesis sobre Feuerbach*, que Marx redactó en la primavera de 1845. Estas tesis consisten en once observaciones breves en las cuales Marx distingue su propia forma de materialismo de la de Feuerbach. Su forma epigramática ha hecho que se encuentren entre las frases más citadas de Marx, porque además Engels las publicó en 1888, mucho antes de que aparecieran los otros escritos de Marx no publicados, y están también entre las más incomprendidas.

A pesar de los elogios de Engels, las tesis en su mayor parte recapitulan unos puntos que Marx ya había establecido antes. Atacan a Feuerbach y a los materialistas más tempranos por adoptar un punto de vista pasivo respecto a los objetos y nuestra percepción de ellos. Los idealistas como Hegel y Fichte decían que nuestras actividades moldean la forma en la que vemos el mundo. Pensaban en la actividad mental. Un niño ve una pelota roja, más que un círculo rojo plano, solo cuando ha captado mentalmente la idea del espacio tridimensional. Marx quiere combinar el lado activo y dialéctico del pensamiento con el materialismo de Feuerbach: de ahí el «materialismo dialéctico», como lo llamarían más tarde los marxistas (aunque el propio Marx nunca usó esa expresión).

Con el «lado activo» del materialismo Marx quería referirse a la actividad práctica humana que pensaba que era necesaria para resolver los problemas teóricos. Hemos visto ejemplos de esto. En «La cuestión judía», Marx escribía que el problema del estatus de los judíos, que Bauer había visto como un problema de conciencia religiosa, sería abolido reorganizando la sociedad para eliminar la negociación. En «Introducción para una crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel», Marx afirmaba que la filosofía no se puede realizar sin el arma material del proletariado. Y en los *Manuscritos económicos y filosóficos*, Marx se había referido al comunismo como «el acertijo de la historia, resuelto». Ese «acertijo de la historia» es el enigma que plantea Hegel de cómo conseguirá liberarse el Espíritu. En la transformación de Marx, las contradicciones que describe Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* se convierten en contradicciones en la condición humana. Solo el comunismo las puede resolver.

Las *Tesis sobre Feuerbach* son la fuente principal de la celebrada doctrina marxista de la «unidad de teoría y práctica». Algunos creen que esa unidad sería discutir de filosofía marxista durante los momentos de calma en las barricadas. Otros lo toman como si significara que uno debería vivir de acuerdo con sus valores, un desafío que plantea el título de un libro del filósofo canadiense Gerald Cohen: *If you're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* El contexto intelectual de las Tesis deja bien claro que Marx nunca tuvo ninguna de esas ideas en mente. Para Marx, la unidad de teoría y práctica significaba la resolución de problemas teóricos mediante la actividad práctica. Es una idea que no tiene demasiado sentido fuera del contexto de la transformación materialista de la filosofía de Hegel en historia del mundo.

La undécima tesis de Feuerbach está grabada en la lápida de Marx en el cementerio de Highgate. Dice así: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo; de lo que se trata es de transformarlo» (T). (Véanse las figuras 5 y 12 en págs. 68 y 164 respectivamente). En general, esto se entiende como una afirmación de que la filosofía en realidad no importa, y que lo que cuenta de verdad es la actividad revolucionaria. Pero no significa eso en absoluto. Lo que está diciendo Marx es que los problemas de la filosofía no se pueden resolver simplemente interpretando el mundo, sino moldeando el mundo para resolver las contradicciones filosóficas inherentes a él. La filosofía es crucial porque señala los problemas que se pueden superar solo cambiando el mundo.

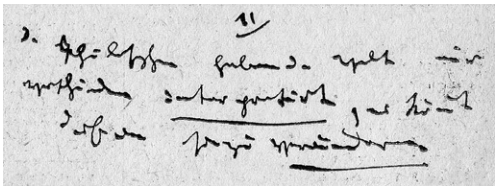

Figura 5. El manuscrito de la XI tesis de Marx sobre Feuerbach.

La ideología alemana

La concepción materialista de la historia es una teoría de la historia mundial

en la cual la actividad práctica humana, más que el pensamiento, es clave. La exposición más detallada de esta teoría se puede encontrar en la siguiente obra importante de Marx y Engels: *La ideología alemana* (1846). Tal como ya ocurrió con *La sagrada familia*, esta obra desató una gran polémica entre pensadores rivales, que se prolongó durante años. Marx escribió más tarde que el libro fue escrito «para ajustar cuentas con nuestra antigua conciencia filosófica» (P).

Esta vez, Feuerbach está incluido en la crítica, aunque recibe un trato más repetuoso que los otros. En la parte dedicada a Feuerbach, Marx y Engels aprovechan para establecer su nueva visión de la historia mundial:

> La primera premisa de toda la historia humana es, por supuesto, la existencia de individuos humanos vivos […] Los hombres se pueden distinguir de los animales por la conciencia, la religión o lo que quieran. Ellos mismos empiezan a distinguirse de los animales en cuanto empiezan a producir sus medios de subsistencia, un paso que está condicionado por su organización física. Al producir sus medios de subsistencia, los hombres están produciendo indirectamente su vida material real […] En contraste directo con la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, aquí ascendemos de la tierra al cielo. Es decir, que no pasamos de lo que dicen, conciben, imaginan los hombres, ni de los hombres como narrados, pensados o imaginados, concebidos, para llegar a los hombres de carne y hueso. Partimos de hombres reales y activos, y sobre la base de su proceso vital real, demostramos el desarrollo de los reflejos ideológicos y los ecos de su proceso vital. Los fantasmas formados en el cerebro humano son también, necesariamente, sublimados de su proceso vital material, que es empíricamente verificable y está ligado a unas premisas materiales. La moralidad, la religión, la metafísica y todo el resto de ideologías y sus correspondientes formas de conciencia, ya no retienen por tanto la apariencia de independencia. No tienen historia ni desarrollo; pero los hombres, desarrollando su producción material y su intercambio material, alteran, en ese aspecto, su existencia material, su pensamiento y los productos de su pensamiento. La vida no está determinada por la conciencia, sino la conciencia por la vida. (IA)

Esta es la exposición más clara del diseño de su teoría que Marx conseguiría nunca. Trece años más tarde, resumiendo «el hilo conductor» de sus estudios, usaba un lenguaje similar: «No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, su ser social el que determina su conciencia» (P). Con *La ideología alemana*, hemos llegado a la formulación madura del perfil del materialismo histórico (aunque no a la explicación detallada del proceso de cambio).

A la vista de todo esto, y de la descripción posterior que hace Marx de esta obra como un ajuste de cuentas con su «antigua conciencia filosófica», podría pensarse que el interés primero de Marx por la alienación había sido reemplazado por un enfoque más científico. Pero no es así. En lo sucesivo, Marx hace más uso de los datos históricos y menos del razonamiento abstracto filosófico sobre la forma en que debería ser el mundo, pero persiste su interés por la alienación. *La ideología alemana* todavía describe el poder social como algo que realmente no es otra cosa que la fuerza productiva de los individuos, y sin embargo, aparece ante esos individuos como «ajeno y externo a ellos» porque no comprenden su origen ni pueden controlarlo. En lugar de dirigirlo ellos, es él quien los dirige a ellos. La abolición de la propiedad privada y la regulación de la producción bajo el comunismo eliminarían esa «relación ajena entre los hombres y lo que ellos mismos producen», y permitirían a los hombres «conseguir intercambios, producción, el modo de su relación mutua, bajo su propio control de nuevo» (IA).

No es el uso de la palabra «alienación» lo que importa aquí. Se puede decir lo mismo con otras palabras. Lo importante es que la interpretación de la historia de Marx es una visión de los seres humanos en un estado de alienación. Los seres humanos no pueden ser libres si están sujetos a fuerzas que determinan sus pensamientos, sus ideas, su verdadera naturaleza como seres humanos. La concepción materialista de la historia nos dice que los seres humanos están sujetos a fuerzas que no comprenden y que no pueden controlar. Esas fuerzas no son tiranos sobrenaturales, siempre por encima y fuera del control humano, sino los poderes productivos de los propios seres humanos. Esos poderes productivos, en lugar de servir a los seres humanos, aparecen ante ellos como fuerzas ajenas y hostiles. La descripción de este estado de alienación, junto con la explicación más detallada de sus orígenes y la forma que adopta, es la concepción materialista de la historia.

7 El objetivo de la historia

¿Qué nos dice realmente la teoría materialista de la historia?

Ahora ya hemos trazado el desarrollo del concepto materialista de la historia desde sus orígenes, cuando Marx buscaba dar respuesta a su preocupación por la libertad humana y la alienación, pero todavía tenemos que examinar los detalles de esta teoría de la historia. ¿Es realmente, como aseguraba Engels, el descubrimiento científico de «la ley del desarrollo de la historia humana» comparable al descubrimiento de Darwin de la ley de desarrollo de la naturaleza orgánica?

La formulación clásica de la concepción material de la historia es la que da Marx en el prólogo a *Una contribución a la crítica de la política económica*, escrita en 1859. Ya hemos visto un poco de este resumen que hace Marx de sus propias ideas, pero merece una cita algo más extensa:

> En la producción social de su vida, los hombres entran en relaciones definidas que son indispensables e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase definida del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La suma total de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, los cimientos reales, sobre los cuales se alza una superestructura legal y política y a la cual corresponden formas definidas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona los procesos vitales sociales, políticos e intelectuales en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, su ser social lo que determina su conciencia. En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes, o (lo que no es sino una expresión legal para lo mismo) con las relaciones de propiedad que han funcionado hasta el momento. De las formas de desarrollo de las fuerzas productivas, esas relaciones se convierten en sus grilletes. Entonces empieza una época de revolución social. Con el cambio de los cimientos económicos, la superestructura entera se transforma más o menos rápidamente. Al considerar tales transformaciones debería hacerse siempre una distinción entre la transformación material de las condiciones económicas de producción, que se pueden determinar con la precisión de la ciencia natural, y las formas legales, políticas, religiosas, estéticas o filosóficas. En resumen, las formas ideológicas en las cuales los hombres se hacen

conscientes de ese conflicto y procuran luchar contra él». (P)

Se dice habitualmente que Marx dividió la sociedad en dos elementos, la «base económica» y la «superestructura», y que mantenía que la base gobierna a la superestructura. Una lectura más atenta del párrafo que acabamos de citar revela una distinción triple, más que doble. La frase inicial se refiere a las relaciones de producción, correspondiendo a un estadio definido de los poderes de producción materiales. De ese modo, empezamos con los poderes de producción, o «fuerzas productivas», como suele llamarlas Marx. Fuerza productiva es todo aquello que se usa para producir. Incluyen la mano de obra, las materias primas y las máquinas disponibles para procesarlas. Si un molinero usa un molino manual para moler el trigo y convertirlo en harina, el molino manual es una fuerza productiva. La fuerza productiva da origen a las relaciones de producción. Las relaciones de producción son relaciones entre personas, o entre personas y cosas. El molinero puede ser el propietario del molino o bien puede alquilárselo a su propietario. «Poseer» y «alquilar» son relaciones de producción. Las relaciones entre personas, como «Smith emplea a Jones» o «Ramsbottom es el siervo del conde de Warwick», son también relaciones de producción. Son esas relaciones, y no las fuerzas mismas, las que constituyen la estructura económica de la sociedad. Esa estructura económica, a su vez, es el cimiento sobre el cual se eleva la superestructura.

De modo que la concepción materialista de la historia empieza con fuerzas productivas. Marx dice que las relaciones de producción corresponden a la fase de desarrollo de las fuerzas productivas. En un lugar lo expuso sin ambages: «El molino te proporciona sociedad con el señor feudal; la fábrica, sociedad con el capitalista industrial» (PF).

En otras palabras: cuando las fuerzas productivas se desarrollan solo hasta el estadio del poder manual, la típica relación de producción es la del señor y el siervo. Estas y similares relaciones conforman la estructura económica de la sociedad, que a su vez es el cimiento de la superestructura política y legal de la época feudal. Junto con leyes que dan a los reyes ciertos derechos sobre sus súbditos, y a los señores sobre sus siervos, una sociedad feudal tendrá también

la religión y moralidad que le corresponden como tal: una religión autoritaria y jerárquicamente organizada que predica una moralidad basada en conceptos como la lealtad y la obediencia a los deberes que le son propios a uno en la vida según su condición, por muy baja que sea esta.

Según esta visión de la historia, las relaciones feudales de producción surgieron porque fomentaban el desarrollo de las fuerzas productivas de los tiempos feudales (el molino manual, por ejemplo), pero esas fuerzas productivas no eran estáticas. Seguían desarrollándose. Se inventó el molino a vapor. El uso más eficiente del vapor como fuerza motriz se aplicó a fábricas grandes, que requerían una concentración de trabajadores libres. Las relaciones feudales de producción restringían la capacidad de los siervos de abandonar la tierra, de modo que la relación productiva entre el amo y el siervo se rompió, y se vio reemplazada por la relación productiva entre capitalista y empleado. Estas nuevas relaciones de producción constituían la nueva estructura económica de la sociedad, en la cual surgió una superestructura legal y política capitalista, con su propia ley, religión y moralidad. La libertad de contrato y la libertad de movimiento se convirtieron en derechos legales, junto con la libertad de disponer de la propiedad de uno. Los privilegios de la nobleza terrateniente fueron disminuyendo, y los derechos individuales, incluida la libertad de conciencia, empezaron a gozar cada vez de mayor reconocimiento, junto con una aceptación mayor de la competitividad y la persecución del interés propio.

De modo que tenemos un proceso en tres fases: las fuerzas productivas determinan las relaciones de producción, que a su vez determinan la superestructura política, legal e ideológica. Las fuerzas productivas son fundamentales. Su crecimiento proporciona el impulso para todo el proceso de la historia.

Problemas de interpretación

¿Debemos tomarnos en serio la afirmación de que el molino manual nos trajo a los señores feudales y el molino a vapor a los capitalistas? Desde luego, Marx

debió de darse cuenta de que la invención de la máquina de vapor dependía de las ideas humanas, y de que esas ideas, como el propio molino a vapor, eran las que habían producido el capitalismo. ¿No presenta Marx deliberadamente su teoría de una forma cruda y exagerada, para que veamos su novedad?

Es una cuestión algo molesta. El párrafo donde se habla del paso del molino manual al molino de vapor no es el único en el que Marx dice con toda claridad que las fuerzas productivas lo determinan todo. Hay otros más, pero Marx también reconoce a veces la contribución causal de factores que pertenecen a la superestructura. Particularmente cuando escribe sobre hechos históricos, por ejemplo, en *El dieciocho de brumario de Luis Bonaparte*, en el cual Marx describe los acontecimientos ocurridos en Francia en 1851 y 1852 y que permitieron que Luis Bonaparte, el sobrino de Napoleón I, se hiciese con el poder. Marx va siguiendo los efectos de ideas y personalidades, y hace comentarios que parecen incompatibles con esa visión determinista de que todo lo decide el desarrollo de las fuerzas productivas. De ese modo, en *El dieciocho de brumario…*, Marx escribe:

> Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen como quieren; no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente encontradas, dadas y transmitidas desde el pasado. (DB)

Y también está la famosa declaración inicial del *Manifiesto comunista*: «La historia de toda sociedad existente hasta la fecha es la historia de la lucha de clases» (MC). Si las fuerzas productivas lo determinan todo, la lucha de clases no puede ser más que la forma superficial en la cual actúan esas fuerzas. Como las imágenes en la pantalla de un cine, reflejarían la realidad que está subyacente, pero serían impotentes para cambiarla. Así que, ¿por qué describir la historia como la historia de la lucha de clases? Y si ni el pensamiento ni la política tienen ninguna relevancia causal, ¿qué sentido tiene la actividad política de Marx para la clase trabajadora, o la llamada a la concentración con la cual Marx y Engels cierran el *Manifiesto comunista* (y que está grabada en su lápida del cementerio de Highgate, como se ve en la

figura 12, en la pág. 164): «¡Trabajadores del mundo, uníos!»?

Después de que muriese Marx, Engels negó que este hubiese dicho que «el elemento económico es el único determinante». Él y Marx, eso lo reconocía, tenían la culpa en parte de esa mala interpretación, porque habían puesto el énfasis en la economía, en oposición a aquellos que la rechazaban por completo. Marx y él, escribía Engels, no habían pasado por alto la existencia de interacciones entre la estructura económica y el resto de la superestructura. Solo decían que «el movimiento económico finalmente se afirma como necesario». Según Engels, Marx se irritó tanto con las malas interpretaciones de su doctrina que al final de su vida declaró: «Lo único que sé es que no soy marxista».

¿Tenía razón Engels? Algunos le han acusado de diluir la verdadera doctrina; sin embargo, nadie estaba en mejor posición para saber lo que quería decir realmente Marx que su amigo y colaborador de toda la vida. Además, la publicación, ya en el siglo XX, de los *Grundrisse* de Marx (una versión en borrador y preliminar de *El capital* y otros proyectos que Marx nunca completó) revela que Marx, como Engels, usa tales frases, como «en el último análisis», para describir la predominancia de los elementos económicos en el conjunto interactivo que constituye la existencia humana (G). Sea cierto o no, uno no puede evitar simpatizar con la postura de Engels después de la muerte de Marx. Como intérprete autorizado de las ideas de Marx, tenía que presentarlas de una forma plausible, una forma no refutada por ningún otro de los escritos de Marx, ni por las observaciones de sentido común sobre los efectos de la política, la religión o las leyes en las fuerzas productivas (véase la figura 6).

Pero una vez se admite la «interacción» entre la superestructura y las fuerzas productivas, ¿sigue siendo posible mantener que la producción determina la superestructura, en lugar de ser justamente al revés? Parece que nos enfrentamos al viejo problema del huevo y la gallina. Las fuerzas productivas determinan las relaciones de producción a las cuales corresponden las ideas de sociedad. Esas ideas conducen al posterior desarrollo de fuerzas productivas, que conducen a nuevas relaciones de producción, a las cuales

corresponden nuevas ideas. En ese movimiento cíclico, no tiene más sentido decir que las fuerzas productivas representan el papel determinante que decir que el huevo asegura la existencia continuada de gallinas, o bien al revés.

Hablar de que las fuerzas productivas «finalmente» o «en el último análisis» determinan los demás factores que interactúan no proporciona una salida clara del dilema. Porque, ¿qué puede significar esto? ¿Significa que a fin de cuentas la superestructura está totalmente gobernada por el desarrollo de las fuerzas de producción? En ese caso, «finalmente» se extiende simplemente a la cadena causal; sigue siendo una cadena, y por eso volvemos a la versión determinista de línea dura de la teoría.

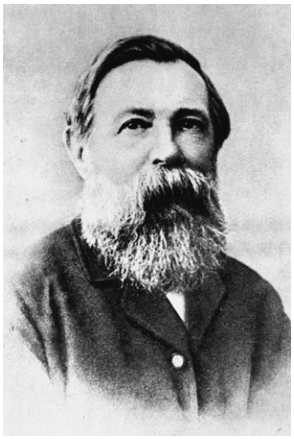

Figura 6. Friedrich Engels (1820-95), amigo de Marx, coautor de algunas de sus obras y apoyo financiero suyo.

Por otra parte, si «finalmente» no solo se extiende, sino que rompe realmente la cadena del determinismo económico, resulta difícil afirmar que la primacía de las fuerzas productivas no suponga nada significativo. Podría significar, como parece sugerir el fragmento de *La ideología alemana* citada en el capítulo 6, que el proceso de la historia humana solo funciona cuando los humanos «empiezan a producir sus medios de subsistencia», o como lo expresa Engels en su discurso ante la tumba de Marx: «La humanidad debe, antes que nada, comer, beber, buscar refugio y ropa, y luego ya puede buscar la política, la ciencia, el arte, la religión, etc.». Pero si la política, la ciencia, el

arte y la religión, una vez llegan a existir, tienen tanto efecto en las fuerzas productivas como las fuerzas productivas en ellas, el hecho de que la humanidad deba comer primero y solo después perseguir la política es de interés histórico, nada más. Se ha encontrado arte que se remonta a hace 60.000 años. Sin duda los artistas tenían que comer, beber y encontrar refugio, antes de trazar sus dibujos en las paredes de roca de sus cuevas. Pero ¿en qué nos ayuda ese hecho a comprender el proceso causal que ha conducido al capitalismo, y mucho menos aquel por el cual será derrocado?

Alternativamente, decir que el aspecto económico «finalmente» se hace valer por sí mismo podría ser un intento de decir que aunque actúan tanto los factores económicos como los no económicos, una proporción más grande del impulso causal viene de las fuerzas productivas. Pero ¿con qué base podemos afirmar esto? ¿Cómo podemos dividir los procesos que interactúan y decir que representaban el papel más importante? Una forma de comprender esto es en términos de probabilidad. Podríamos decir, por ejemplo, que cuando distintas fuerzas políticas o religiosas luchan entre sí por la supremacía, aquellas que fomentan el desarrollo de fuerzas productivas y mejoran los intereses de la clase que se beneficiará más de ese desarrollo tienen ventaja, y a menudo acabarán triunfando. Decir esto no es decir que las diferencias políticas o religiosas no tienen incidencia alguna. Ocasionalmente, las tácticas utilizadas por un bando serán decisivas y superarán a los factores económicos, pero no será lo habitual.

¿Un descubrimiento científico?

Si interpretamos el concepto materialista de la historia como un determinismo económico de línea dura sería un descubrimiento trascendental, si fuera cierto… pero no parece que sea cierto. Si, por el contrario, apelamos al concepto mucho más maleable que se encuentra en los *Grundrisse*, donde Marx describe la sociedad como una «totalidad», un «conjunto orgánico» en el cual se interconecta todo, interpretamos que Marx dice solamente que la sociedad es una totalidad interconectada (G). Ese

concepto resulta esclarecedor cuando se opone a la visión de que las ideas, la política, la ley, la religión y otras tantas cosas tienen una vida y una historia propias, independientemente de los prosaicos asuntos económicos. Sin embargo, eso no equivale a «la ley del desarrollo en la historia humana», ni a un descubrimiento científico equiparable a la teoría de la evolución de Darwin.

Entre esos dos extremos se halla solo esbozada la concepción de la probabilidad. Según ese punto de vista, cuando la lucha tiene lugar al nivel de la superestructura ideológica, es probable que predominen las ideas e instituciones que favorecen el desarrollo de las fuerzas de producción y los intereses de la clase que se beneficie del desarrollo de esas fuerzas. ¿Podría considerarse un descubrimiento científico esa afirmación? Una forma de responder a esto es preguntarnos si es lo bastante precisa como para permitirnos deducir de ella determinadas consecuencias, en lugar de otras. Así es como ponemos a prueba las leyes científicas que se proponen: viendo si las consecuencias que se derivan de ellas ocurren en realidad. La concepción de la probabilidad de la interpretación materialista de la historia es difícil de probar, porque no es posible encontrar un gran número de luchas ideológicas similares, determinar de antemano en cada caso qué lado está más alineado con el desarrollo de las fuerzas productivas y los intereses de la clase que gane algo con ese proceso, y luego ver si ese lado gana en una mayoría de casos estadísticamente significativos. Puede ser más realista para los defensores de la concepción de la probabilidad afirmar que al analizar tales luchas, resulta útil preguntarse si es más probable que un lado u otro permita que se desarrollen plenamente las fuerzas productivas, y que se beneficien de ese desarrollo. Podemos explorar entonces la influencia de esos factores en el resultado de la lucha. Según este punto de vista, la concepción materialista de la historia sugiere direcciones de investigación, y es posible que esa investigación desarrolle hipótesis más específicas que se puedan poner a prueba. La concepción materialista de la historia entonces se sostendrá o caerá según lo fructíferas que sean esas sugerencias, y sea cual sea la hipótesis comprobable que generen. Es una cuestión controvertida, pero muchos

científicos sociales consideran que las sugerencias de Marx han sido realmente muy fructíferas.

Todavía es necesario explicar cómo Marx, aunque obviamente consciente del efecto de las superestructuras en las fuerzas de producción, podía mostrarse tan seguro de sí mismo (al menos a veces) y afirmar rotundamente que las fuerzas de producción determinan las relaciones de producción y de ahí la superestructura social. ¿Por qué no vio la dificultad que suponía la existencia de interacción? ¿Es una explicación posible que, como sugería Engels, Marx exagerase buscando generar polémica y acrecentar la repercusión de sus ideas?

Esa es una posible explicación, pero podría haber otra más profunda aún: que la creencia en la primacía de las fuerzas productivas no fuera para Marx una creencia normal y corriente que se ciñe a los hechos, sino un legado de la filosofía hegeliana que daba origen a su teoría. Uno podría preguntarse, por ejemplo, por qué, si la visión de Marx es hegelianismo invertido, la existencia de interacción entre ideas y vida material no supone exactamente el mismo problema en el pensamiento de Hegel (en su caso, que el progreso del Espíritu determina la vida material) que en el de Marx. Los escritos de Hegel contienen tantas descripciones de la vida material influyendo en la conciencia como contienen los de Marx de la conciencia influyendo en la vida material (el diálogo amo/esclavo es un ejemplo, como vimos en el capítulo 2). De modo que el problema de establecer el papel causal primario de un conjunto de factores por encima del otro debería ser tan grande en el caso de Hegel como en el de Marx.

El motivo de que Hegel crea en la primacía de la conciencia está bien claro: contempla el Espíritu como algo real y, en última instancia, al mundo material como una manifestación de él; en consecuencia, concibe la liberación del Espíritu de toda ilusión y todo grillete como el fin al que tiende la historia. La creencia de Hegel de que la conciencia determina la vida material, por tanto, descansa en su visión de la realidad última y el sentido de la historia. La historia no es una cadena de acontecimientos sin sentido y a menudo accidentales, sino un proceso necesario que se dirige hacia un objetivo que

podemos descubrir. Todo lo que ocurre en las distintas fases de la historia del mundo sucede para permitir que el Espíritu alcance su objetivo. En ese sentido, lo que ocurre al nivel del Espíritu, o conciencia, es la causa «real» de todo lo demás.

Como Hegel, Marx tiene una visión de lo que es real a fin de cuentas. Su materialismo es el reverso del idealismo de Hegel. La concepción materialista de la historia se contempla habitualmente como una teoría sobre las causas del cambio histórico, más que una teoría sobre la naturaleza de la realidad última. De hecho, es ambas cosas, igual que la concepción idealista de la historia era ambas cosas también. Ya hemos visto algunos fragmentos de *La ideología alemana* que indicaban que Marx tomaba los procesos materiales como reales, de una forma que no ocurre con las ideas. Ahí Marx y Engels contrastan los «procesos de la vida real» de «hombres reales y activos» con «los reflejos ideológicos y ecos de ese proceso vital». Distinguen los «fantasmas formados en el cerebro humano» del «proceso vital material, que es verificable empíricamente». El hecho de que con frecuencia se refieran a los aspectos de la vida material o productiva de los seres humanos como a «lo real» o «lo auténtico», y reserven el uso de palabras como «reflejo», «eco», «fantasma» y así sucesivamente para describir aspectos de la conciencia, sugiere que Marx y Engels están haciendo una distinción filosófica entre lo que es real y lo que es sencillamente una manifestación o aparición.

Esta terminología no se limita a las obras tempranas de Marx. El contraste entre apariencia y realidad se repite en *El capital*, donde se afirma que el mundo religioso no es más que el «reflejo» del mundo real (C III).

Marx toma de Hegel la idea de que la historia es un proceso necesario que se dirige hacia un objetivo que se puede descubrir. Hemos visto pruebas de ello en los *Manuscritos económicos y filosóficos*, donde Marx criticaba a los economistas clásicos por no hablar del sentido de los fenómenos económicos «en la evolución de la humanidad», o hasta qué punto unas «circunstancias aparentemente accidentales» no son nada salvo «la expresión de una forma de desarrollo necesaria». Esta visión tampoco se limita al periodo juvenil de Marx, como demuestra, por ejemplo, el siguiente párrafo, de un artículo que

escribió en 1853 para el *New York Daily Tribune*, titulado «El gobierno británico en la India»:

> Es cierto que Inglaterra, al causar una revolución social en Indostán, actuaba solo movida por los intereses más viles, y los impuso de la manera más estúpida. Pero no es esa la cuestión. La cuestión es: ¿puede la humanidad cumplir su destino sin una revolución fundamental en el estado social de Asia? Si no es así, sean cuales sean los crímenes que haya cometido Inglaterra, ha sido la herramienta inconsciente de la historia, al provocar esa revolución.

Las referencias al «destino de la humanidad» y a Inglaterra como «herramienta inconsciente de la historia» suponen que la historia se mueve con un propósito determinado hacia un objetivo concreto. (Ese fragmento recuerda las palabras de Hegel afirmando que «la astucia de la razón» usa a individuos insospechados para conseguir sus propósitos en la historia.)

La idea de Marx del objetivo de la historia mundial era, por supuesto, distinta de la de Hegel. Marx reemplazaba la liberación del Espíritu por la liberación de los seres humanos reales. En lugar de ver la historia como el desarrollo del Espíritu a través de diversas formas de conciencia hasta el conocimiento final, Marx la veía como el desarrollo de las fuerzas productivas humanas, por las cuales los seres humanos se liberan de la tiranía de la naturaleza y moldean el mundo según sus propios planes. Pero para Marx el progreso de las fuerzas productivas humanas es tan necesario como lo es para Hegel el avance del Espíritu hacia el autoconocimiento, y en ese sentido la historia progresa en igual medida hacia un único fin.

Ahora ya podemos explicar el papel fundamental de las fuerzas productivas en la teoría de la historia de Marx de la misma manera que explicábamos la convicción opuesta de Hegel: para Marx, la vida productiva de los seres humanos es lo real, en lugar de sus ideas y su conciencia. El desarrollo de esas fuerzas productivas y la liberación de las capacidades humanas que llevará consigo ese desarrollo es el objetivo de la historia.

La sugerencia de Marx sobre el papel de Inglaterra a la hora de acercar más la humanidad a su destino ilustra la naturaleza de la primacía de la vida material. Como la política colonial de Inglaterra implica una serie de actos

políticos, si esa política conduce a una revolución social en Asia, sería un ejemplo de la superestructura que afecta a la base económica. Esto sucede, sin embargo, para que las fuerzas productivas se desarrollen hasta el estado necesario para que se cumpla el destino humano.

La superestructura actúa solo como «herramienta inconsciente» de la historia. Si la política colonial de Inglaterra es la causa última de la revolución social en Asia, se podría considerar que mi pala es la causa última del crecimiento de mis verduras.

Si esta interpretación es correcta, la teoría materialista de la historia no es una teoría causal ordinaria. Pocos historiadores (o filósofos, por cierto) ven ahora un propósito u objetivo en la historia. No explican la historia como el camino necesario hacia ninguna parte. La explican mostrando cómo una serie de acontecimientos da lugar a otros. Marx, por el contrario, veía la historia como el desarrollo de la naturaleza real de los seres humanos, es decir, seres humanos que satisfacen sus deseos y ejercen su control sobre la naturaleza mediante sus actividades productivas. La concepción materialista de la historia no se concibe como una explicación científica moderna de la influencia del cambio económico en otros ámbitos de la sociedad. Se concibe como una explicación de la historia que señala hacia las auténticas fuerzas que operan en ella, y el objetivo hacia el cual se dirigen esas fuerzas.

Por eso, aunque reconocía el efecto de la política, la ley y las ideas en las fuerzas productivas, Marx no tenía duda alguna de que el desarrollo de las fuerzas productivas determina todo lo demás. También cuadra este hecho con la dedicación de Marx a la causa de la clase trabajadora. Marx estaba actuando como herramienta (en su caso, una herramienta plenamente consciente) de la historia. Las fuerzas productivas siempre acaban por imponerse, pero lo hacen a través de los actos de individuos humanos que pueden ser o no conscientes del papel que desempeñan en la historia.

En un chiste muy conocido se pregunta cuántos marxistas hacen falta para cambiar una bombilla, y la respuesta es: «Ninguno. La bombilla contiene en sí la semilla de su propio cambio». Esto sugiere una pregunta que podríamos haberle hecho a Marx de haber tenido oportunidad: «Ya que usted cree que

las fuerzas productivas se acabarán imponiendo finalmente, ¿por qué perder tantas tardes acudiendo a reuniones de la Asociación Internacional de Trabajadores, en lugar de disfrutarlas en casa con la familia?». Tal vez Marx nos habría contestado que a él le gustaba ser una herramienta de la historia. O quizá creyera también que aunque las fuerzas productivas fueran a imponerse de todos modos, la transición hacia la nueva era comunista llegaría antes si se ayudaba a los trabajadores a organizarse. Y puesto que el capitalismo causa un sufrimiento tan innecesario, cuanto antes se reemplazase, mejor.

8 Economía

Trazar el desarrollo de la economía de Marx

Marx contemplaba *El capital* como su obra maestra. En ella presentó sus teorías económicas al público en su forma más acabada. «Más acabada» no quiere decir «acabada»; Marx vio publicado solo el primer volumen de *El capital.* Después de la muerte de Marx, Engels reunió el segundo y tercer volúmenes de materiales que Marx había dejado, y el cuarto volumen, titulado *Teorías de la plusvalía,* lo preparó Karl Kautsky, un teórico socialista checo-austríaco.

Ocurre lo mismo con la concepción materialista de la historia que con la economía: la forma madura es más fácil de apreciar a la luz de los escritos más tempranos. De modo que volvamos a las ideas de Marx en 1844, el punto en el cual dejamos de seguir su desarrollo general y salimos en busca de la concepción materialista de la historia.

Hacia 1844, Marx había llegado a mantener que el sistema capitalista, contemplado por los economistas clásicos como algo natural e inevitable, era una forma alienada de vida humana. Bajo el capitalismo, los trabajadores se ven obligados a vender su trabajo (que Marx asimila a la esencia de la existencia humana) a los burgueses, que lo usan para acumular más capital; lo que, a su vez, incrementa más el poder de la burguesía sobre los trabajadores. Los burgueses se hacen ricos, mientras que los salarios se reducen al mínimo necesario para mantener a los trabajadores con vida. Sin embargo, al reducir a una clase tan enorme de personas a una condición tan degradada, el capitalismo crea la propia fuerza material que lo derribará. Para Marx, la importancia de la economía reside en la explicación que proporciona del funcionamiento de su alienación y la manera por la cual se puede superar.

En los años inmediatamente posteriores a 1844, los esfuerzos literarios más

importantes de Marx tomaron forma en obras polémicas: *La sagrada familia*, *La ideología alemana* y *La pobreza de la filosofía*. Mientras iba castigando a sus oponentes, Marx desarrolló la concepción materialista de la historia, pero no avanzó demasiado en sus teorías económicas. Su primer intento de explicar esas teorías con detalle llegó en 1847, en una serie de conferencias sobre economía que dio en el Club Workingmen de Bruselas. Las conferencias fueron revisadas y publicadas como artículos de periódico en 1849, y más tarde reimpresas bajo el título de *Trabajo asalariado y capital*, una obra escrita con enorme lucidez que contenía muchos ecos de los manuscritos de 1844, pero sin su terminología hegeliana. Vale la pena examinarla con detalle, porque su claridad hace mucho más fácil de entender el difícil texto de *El capital*.

Marx aborda en primer lugar el tema del trabajo. Este se describe como «la actividad vital del trabajador, la manifestación de su propia vida». Sin embargo, bajo el capitalismo se convierte en un artículo que el trabajador debe vender para poder vivir. Por tanto, su actividad vital se reduce a un medio para seguir viviendo. No forma parte de su vida, sino que es «un sacrificio de su vida». Su vida real solo empieza cuando cesa su trabajo, «en la mesa, en el bar, en la cama» (TAC).

Marx entonces se pregunta cómo se determinan los salarios, y responde que el precio del trabajo es como el de cualquier otra mercancía. Puede subir o bajar según la oferta y la demanda, pero la tendencia general es que los salarios se nivelen a la baja hasta el coste de producción del trabajo, es decir, hasta un salario de subsistencia que no consigue pagar más que lo necesario, para mantener vivo al trabajador y que se reproduzca.

A continuación, Marx se vuelve hacia el capital. Establece que la visión de la economía clásica es que el capital consiste en las materias primas, instrumentos de producción y medios de subsistencia que se usan para producir algo más. Como todos estos elementos del capital son la creación de un trabajo, incluso los economistas clásicos sostienen que el capital es trabajo acumulado.

Lo que los economistas clásicos pasan por alto, sin embargo, es que todo

esto solo es cierto dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales. Igual que una persona de ascendencia africana no es, en sí, un esclavo, pero puede convertirse en esclavo en una sociedad esclavista, así el trabajo acumulado se convierte en capital solo en las sociedades burguesas.

Los economistas clásicos ven el capital como algo natural, en lugar de algo que está condicionado socialmente, porque lo ven como productos materiales (máquinas, materias primas, etc.). Estos productos materiales, sin embargo, son también mercancías. Las mercancías son productos que se pueden intercambiar por otros artículos, por ejemplo, medio kilo de azúcar se puede intercambiar por un kilo de patatas o por un cuarto de kilo de fresas. Por lo tanto, tienen un valor de cambio. El «valor de cambio» es un término clave en la economía marxista. Se contrapone al «valor de uso». El valor de uso de medio kilo de azúcar es su capacidad de satisfacer el deseo de la gente de algo dulce. El valor de cambio de medio kilo de azúcar podría ser, en determinado espacio y tiempo, un kilo de patatas, o expresado en términos de dinero, digamos 1 euro. El valor de uso, por tanto, existe independientemente de un mercado o de cualquier otro sistema de cambio: los valores de cambio, no.

Ahora bien, el capital en realidad es una suma de artículos, es decir, de valores de cambio. Ya consista en lana, algodón, máquinas, edificios o barcos, sigue siendo capital. Mientras todo capital es una suma de valores de cambio, sin embargo, no todas las sumas de valores de cambio son capital. Una suma de valores de cambio se convierte en capital solo si se incrementa al ser intercambiada por trabajo. Así, el capital no puede existir sin contratar trabajo asalariado. Ni tampoco puede existir el trabajo asalariado a menos que lo contrate el capital. Esta es la base de la afirmación de los economistas burgueses de que el interés de los capitalistas y los trabajadores es el mismo.

Marx examina entonces la «tan cacareada comunidad de intereses entre trabajador y capitalista». Toma el caso más favorable para los economistas burgueses, la situación en la cual el capital crece, y de ahí que la demanda de trabajo, y el precio de ese trabajo, suba.

La primera acusación de Marx es una que todavía hacen los críticos de la moderna sociedad de consumo:

> Una casa puede ser grande o pequeña; mientras las casas que la rodeen sean igual de pequeñas, satisface todas las demandas sociales de alojamiento. Pero si surge un palacio junto a la casita pequeña, y esta pasa de ser una casita a una choza […] por mucho que se eleve en el curso de la civilización, si el palacio vecino crece al mismo ritmo, o más, el ocupante de la casa relativamente pequeña se sentirá cada vez más incómodo, insatisfecho y estrecho entre sus cuatro paredes. (TAC)

La pobreza y la riqueza se ven afectadas por la riqueza de nuestros vecinos porque, como dice Marx, nuestros deseos son de naturaleza social. Se producen por nuestra vida en sociedad, en lugar de por los objetos deseados en sí mismos. Por muy sistemáticamente que se eleven los salarios, no producen mayor satisfacción si el estándar de vida del burgués se ha elevado mucho más aún, y esto es exactamente lo que ocurre cuando el crecimiento del capital produce una elevación de los salarios. El crecimiento del capital significa un aumento de los beneficios, pero Marx asegura que eso solo puede ocurrir si la cuota relativa de los salarios se reduce. En esto, Marx sigue al respetado economista clásico David Ricardo. Los salarios pueden elevarse en términos reales, pero el abismo entre trabajadores y burgueses se incrementará.

Marx también describe una oposición más fundamental entre burguesía y proletariado. Si el capital crece, la dominación de la burguesía sobre el proletariado aumenta. El trabajo asalariado «produce la riqueza de otros que lo gobiernan» (TAC). De ese poder hostil los trabajadores reciben sus medios de subsistencia, solo con la condición de que vuelvan a ayudar al aumento posterior del capital.

El capital incrementa su dominación aumentando la división del trabajo. Esto ocurre porque la competencia obliga a que el trabajo sea cada vez más productivo, y cuanto mayor sea la escala en la cual pueden producir, y mayor la división del trabajo, más productivo será el trabajo. Esta división del trabajo en aumento tiene diversos efectos.

Primero, permite a un trabajador hacer el trabajo de diez, y por lo tanto aumenta la competitividad entre trabajadores que buscan trabajo y baja los salarios.

Segundo, simplifica las tareas, elimina las habilidades especiales del trabajador y lo transforma en «una fuerza productiva sencilla y monótona» (TAC).

Tercero, saca del negocio a los pequeños capitalistas. Estos no pueden hacer otra cosa que unirse a la clase trabajadora. «De ese modo –dice Marx–, el bosque de brazos levantados pidiendo trabajo se vuelve más espeso cada vez, mientras los brazos mismos se vuelven cada vez más delgados» (TAC).

Finalmente, dice Marx, a medida que la escala de la producción aumenta y se necesitan nuevos mercados para disponer de la producción, la crisis económica es más violenta. Inicialmente, una crisis de exceso de producción se puede aliviar abriendo un nuevo mercado o explotando más a fondo uno antiguo. Este espacio para maniobras se reduce a medida que se expande la producción. *Trabajo asalariado y capital* cierra con una imagen del capitalismo caído en su tumba, pero llevándose con él los cadáveres de sus esclavos, los trabajadores, que perecen en las crisis económicas.

Y todo esto, nos recuerda irónicamente Marx, cuando el capital está creciendo… ¡la condición más favorable para el trabajo asalariado! *Trabajo asalariado y capital* no contiene respuesta alguna para el rompecabezas crucial, común para los economistas clásicos como Ricardo y Marx en su propia teoría temprana. Ambos afirman que las mercancías se intercambian, como término medio, por su valor. También sostienen una «teoría laboral del valor», es decir, la teoría de que el valor de cambio de una mercancía corresponde a la cantidad de trabajo que cuesta producirla. «Valor es –como más tarde escribiría Marx–, trabajo social cristalizado» (VPP). Pero el trabajo también es una mercancía. Como otras mercancías, como término medio, debe intercambiarse por su valor. El burgués que compra un día de trabajo debe, por lo tanto, como término medio, pagar el valor del trabajo de un día. Esto añadirá el valor de un día de trabajo al coste de producción de la mercancía que el trabajador produzca ese día. Esa mercancía del capitalista se venderá entonces por un precio que, como término medio, corresponda al valor del trabajo requerido para producirlo. ¿De dónde saca entonces su provecho el capitalista?

Sabemos por los *Grundrisse* (el esbozo de *El capital* y otros proyectos relacionados) que Marx empezó a trabajar en la solución de ese enigma en 1857-58.

El punto más intrigante de los *Grundrisse* es que aunque se escribieron cuando Marx ya había alcanzado la madurez, están más cerca, tanto en terminología como en método de argumentación, de los *Manuscritos* de 1844 que de ninguna otra de las obras posteriores publicadas en vida de Marx. Aunque no fuera posible encontrar la huella de los temas hegelianos transformados en las obras del periodo maduro de Marx, publicadas durante su vida, los *Grundrisse* dejan bien claro que Marx no llevó a cabo la ruptura decisiva con la filosofía hegeliana que parecía indicar su referencia en *La ideología alemana* a «ajustar cuentas con nuestra antigua conciencia filosófica», como se ha creído habitualmente.

El elemento clave de la teoría económica madura de Marx aparece en los *Grundrisse.* El trabajador, escribe Marx:

> Vende el propio trabajo como *trabajo objetivado*; es decir, vende trabajo solo cuando ya ha objetivado una cantidad de trabajo determinado; por lo tanto, como su equivalente en algo medido y dado; el capital lo compra como trabajo vivo, como fuerza general productiva de riqueza; actividad que incrementa la riqueza (G).

¿Qué quiere decir Marx con esta distinción entre trabajo objetivado y vivo? El trabajo objetivado es la cantidad predeterminada por la cual paga el capitalista, por ejemplo, el que realiza un trabajador en un día. Ese es el trabajo como mercancía. El valor de cambio de esa mercancía es la cantidad necesaria para producirlo, es decir, la cantidad necesaria para mantener vivo al trabajador para que se reproduzca, de modo que haya un continuo suministro de trabajo. Pero existe una naturaleza dual en el intercambio de trabajo y capital. El capitalista obtiene el uso de la fuerza laboral del trabajador por un periodo determinado, un día, por ejemplo, y puede usar esa fuerza de trabajo para producir toda la riqueza que sea capaz de extraer de él. Eso es lo que quiere decir Marx cuando afirma que el capital compra «trabajo vivo». El trabajador obtiene una suma fija, sin tener en cuenta lo que pueda

obtener el capitalista de la fuerza laboral del trabajador.

Valor de la plusvalía

En el funeral de Marx, Engels dijo que el segundo de los grandes descubrimientos de Marx fue «el descubrimiento de la plusvalía». La plusvalía es el valor que el capitalista es capaz de extraer de la fuerza de trabajo que compra, por encima del valor de intercambio que debe pagar por ella. Es la diferencia entre poder de trabajo, como fuerza creativa y productiva, y tiempo de trabajo como mercancía objetivada.

Supongamos que el coste de mantener vivo al trabajador y de que se reproduzca, durante un día, es de un euro, y supongamos que un día de trabajo consiste en doce horas. Entonces, el valor de intercambio de doce horas de trabajo sería 1 euro. Las fluctuaciones por encima de esa cifra no durarían mucho, porque la competencia por el trabajo, por parte de los desempleados, seguiría manteniéndola a la baja. Supongamos, sin embargo, que el desarrollo de las fuerzas de producción significa que se puede usar la fuerza laboral de un trabajador para añadir 1 euro al valor de algunas materias primas en solo seis horas. Entonces, el trabajador efectivamente se gana su salario en seis horas. Pero el capitalista ha comprado doce horas de fuerza de trabajo a cambio de su euro, y ahora puede usar las seis horas restantes para extraer un valor añadido del trabajador. Según Marx, este es el secreto de cómo el capital logra usar el poder creador de los trabajadores para incrementar su dominación de los propios trabajadores.

Marx publicó algunas de sus nuevas ideas económicas en 1859, en *Una crítica de la política económica*. Esta obra es justamente famosa por el sucinto resumen que hace de la visión materialista de la historia contenida en su prólogo, que ya discutimos en el capítulo 7, pero las ideas económicas que contiene no resultan de gran trascendencia, comparadas con las publicadas ocho años más tarde en el primer volumen de *El capital*. De modo que iremos directamente a esa cima de los escritos de Marx (véase la figura 7).

Figura 7. La sala de lectura redonda de la British Library, inaugurada en 1842, donde Marx trabajó en *El capital*.

El capital

El capital tiene un subtítulo que a todos nos suena familiar: *Una crítica de la economía política*, y una vez más, la obra critica las teorías económicas clásicas, ambas desde sus propios presupuestos y desde un punto de vista amplio. Pero *El capital* también contiene material histórico sobre el origen del capital y descripciones detalladas extraídas de publicaciones del gobierno, como los informes de los inspectores estatales, de las espantosas condiciones del trabajo en las fábricas. Podemos ver cómo encaja todo esto en el sistema teórico general de Marx examinando el primer capítulo de *El capital*, sobre las mercancías, y sobre todo la parte final del capítulo, que recibe un título intrigante: «El fetichismo de la mercancía y su secreto».

Según Marx, las mercancías son cosas misteriosas en las cuales el carácter social del trabajo humano parece ser un rasgo objetivo del producto de ese trabajo. Él lo ilustra comentando que para los creyentes religiosos, los productos del cerebro humano parecen ser seres independientes. De forma similar, con las mercancías, una relación social entre seres humanos aparece en forma del valor de una mercancía, como si el valor fuera objetivo e independiente de las relaciones humanas. Igual que los creyentes religiosos que se inclinan ante un ídolo, convertimos las mercancías en fetiches, tratándolas como si fueran algo más de lo que realmente son.

Pero ¿cómo ocurre esto? Sucede solo cuando empezamos a producir cosas

no porque sirvan a nuestros deseos directamente, sino para intercambiarlas. Como el valor de cambio de un producto corresponde a la cantidad de trabajo requerido para producirlo, cuando producimos para intercambiar el valor de nuestro trabajo se convierte en valor de cambio, más que en valor de uso. Cuando intercambiamos nuestros productos estamos, sin ser conscientes de ello, tomando como iguales los distintos tipos de trabajo incrustados en ellos.

En una sociedad basada en la producción de mercancías, hay, según dice Marx, un «velo místico» por encima de esos «procesos vitales» de la sociedad, que no existiría si produjésemos «como hombres asociados libremente», regulando de un modo consciente nuestra producción de una manera planificada (C I). Entonces el valor de un producto sería su valor de uso, en la medida en que satisficiera nuestros deseos. Economistas clásicos como Adam Smith y David Ricardo levantaron el velo lo bastante para ver que el valor del producto (es decir, su valor de cambio) representa el tiempo de trabajo que costó producirlo, pero lo toman como si fuera una ley de la naturaleza, una verdad necesaria, evidente en sí misma. Por el contrario, dice Marx, lleva el sello de una sociedad «en la cual el proceso de producción domina al hombre, en lugar de ser al contrario» (C I).

El objetivo de *El capital*, entonces, es desgarrar ese velo místico que cubre los procesos vitales de la sociedad moderna, revelando estos procesos como formas de dominación de los seres humanos por sus propias relaciones sociales. De ese modo, *El capital*, como otros escritos de Marx, se basa en la idea de que los seres humanos se hallan en un estado de alienación, un estado en el cual sus propias creaciones aparecen ante ellos como fuerzas ajenas, hostiles; un estado en el cual, en lugar de controlar sus creaciones, los seres humanos son controlados por ellas.

En el marco de esta concepción global, los detalles de *El capital* encajan perfectamente. La teoría económica, contenida sobre todo en los nueve primeros capítulos, es un intento de mostrar la base económica auténtica de la producción en una sociedad capitalista. Aquí, Marx debate con los economistas clásicos, intentando demostrar que, aun en sus propios términos, él relata mejor el funcionamiento económico del capitalismo que ellos.

Estos nueve primeros capítulos preparan sobre todo el terreno para la noción de *plusvalía,* y luego la presentan. Esto exige una prolongada repetición, en un lenguaje más llano, de lo que defendía en términos más hegelianos en los *Grundrisse*. La naturaleza dual de las mercancías, que se puede ver como valor de uso o como valor de cambio, afecta también al trabajo. Lo que es especial del trabajo, sin embargo, es que es la medida del valor de cambio. Por tanto, una nueva máquina que haga posible producir dos abrigos en el tiempo que antes se tardaba en producir uno incrementará el valor de uso de una hora de trabajo (porque dos abrigos resultan más útiles que uno), pero no aumentará el valor de cambio del trabajo por horas (porque el trabajo de una hora sigue siendo el trabajo de una hora, y si se puede hacer un abrigo en la mitad de tiempo que solía costar antes, al final valdrá relativamente mucho menos). Aumentar el provecho que da el trabajo, por tanto, aumenta también el valor de cambio de su producción.

Así es como el capitalismo esclaviza a sus trabajadores. A través de la maquinaria y la división del trabajo, el capitalismo incrementa enormemente la productividad del trabajo humano, pero este aumento de productividad no beneficia a los productores. Si en los tiempos precapitalistas la gente tenía que trabajar doce horas para producir lo que necesitaba para vivir, al doblar la productividad de su trabajo deberían poder elegir entre seis horas más de ocio, dos veces más productos útiles, o una combinación de ambas cosas. Bajo el capitalismo, sin embargo, el trabajo está orientado a la producción de bienes para intercambiar. Paradójicamente, bajo estas condiciones, la productividad aumentada no conduce a la producción de más valor de cambio. Por el contrario, el valor de cambio por artículo de lo que se produce, cae. Los pequeños productores independientes se ven obligados a convertirse en trabajadores asalariados, ya que no pueden producir tantos artículos por día como los productores más grandes, que obtienen economías de escala mediante el uso de trabajadores asalariados. Como los salarios tienden a caer hasta un nivel de subsistencia, la inmensa mayoría de los seres humanos no saca nada de la productividad aumentada del trabajo humano. Esa es, en cualquier caso, la visión de Marx.

Pero ¿qué ocurre con la productividad aumentada, si no mejora la vida de los trabajadores? La respuesta de Marx es que se saca de la producción del trabajador en forma de plusvalía. El capitalista obtiene el valor de uso de la potencia de trabajo de los trabajadores, pero les paga solo el valor de cambio. Como la potencia de trabajo es una mercancía que se puede usar para producir más valor del que tiene en sí misma, el capitalista puede retener la diferencia entre las dos.

El hecho de que el trabajador obtenga solo el valor de cambio de su trabajo, más que el valor de uso, significa que para poder ganar lo suficiente para mantenerse tiene que trabajar un día entero (doce horas, digamos), mientras que su trabajo produce el valor de uso para la comida, ropas y refugio necesario y demás, en, digamos, seis horas.

Marx llama a las seis horas en las cuales el trabajador produce el valor de los bienes que necesita «tiempo de trabajo socialmente necesario», porque es trabajo que el trabajador tendría que hacer en cualquier sistema económico, dado el nivel de desarrollo de las fuerzas de producción. Las seis horas extra son trabajo sobrante, que Marx contempla como una especie de trabajos forzados, para beneficio del capitalista (C I). La diferencia esencial entre una sociedad basada en el trabajo esclavo y otra basada en el trabajo asalariado reside solamente, dice Marx, en la manera velada en la cual ese trabajo extra se quita al auténtico productor, es decir, el trabajador.

La importancia de todo esto reside en el hecho de que Marx contempla las horas que debe trabajar la gente para mantenerse viva como horas en las que no son libres: «El reino de la libertad real solo empieza cuando el trabajo se ve determinado por la necesidad y acaba la conveniencia externa» (C III).

En las sociedades primitivas, la propiedad se poseía en común. Las personas no estaban alienadas unas respecto a otras, ni tampoco respecto a los productos de su trabajo, pero al mismo tiempo, las fuerzas productivas humanas estaban tan poco desarrolladas que la gente tenía que pasar gran parte de su tiempo trabajando para cubrir sus necesidades, y en todo ese tiempo no era libre de elegir qué hacer. Con el desarrollo de las fuerzas de producción se llegó a otra forma de sociedad, la feudal, en la cual el siervo

estaba subordinado al señor y tenía que trabajar un número de días determinado en sus tierras, en lugar de en las propias. Entonces resultaba perfectamente claro cuándo el siervo trabajaba para alimentarse y cuándo trabajaba para su señor. En ninguno de los dos casos era libre de elegir su propia actividad.

Según Marx, el amplio desarrollo de las fuerzas productivas que tuvo lugar bajo el capitalismo proporciona los medios para reducir la dominación de la naturaleza sobre nosotros hasta proporciones insignificantes. Este gran aumento de la productividad debería hacer posible incrementar también enormemente la libertad humana. Bajo el capitalismo, sin embargo, ese potencial aumento de la libertad humana no llega a producirse para la mayoría de la población, pues la posición del proletariado como clase en relación con los capitalistas como clase excluye su libertad. Los proletarios deben aceptar las condiciones de trabajo que les ofrecen los capitalistas o morirse de hambre, y los capitalistas solo los emplean bajo unos términos que permiten que se extraiga una plusvalía de su trabajo. Y no es que esto sea así porque los capitalistas sean crueles o codiciosos (aunque algunos puedan serlo), sino por las leyes económicas inherentes a la producción capitalista, que, a través de la libre competencia, coacciona a los capitalistas individuales, igual que ellos coaccionan a los proletarios individuales. (Aunque capitalistas y proletarios son coaccionados igualmente, los primeros sufren menos por su coacción que los segundos.)

Marx lo resume todo así:

> El capitalismo también se desarrolló hasta establecer una relación de coacción, y obliga a la clase trabajadora a hacer más trabajo del que se requeriría para el estrecho círculo de sus propias necesidades. Como agente para producir la actividad de otros, como extractor de trabajo extra y explotador de fuerza de trabajo, sobrepasa todos los sistemas de producción anteriores, que se basaban en trabajo forzado directamente, con su energía y la calidad implacable e ilimitada de su actividad. (C I)

Los capítulos más atractivos de *El capital* no son aquellos en los que Marx expone sus teorías económicas, sino los que registran las consecuencias de la eficiencia capitalista. El capítulo décimo, al hablar de la jornada laboral, hace

una crónica de los intentos del capitalismo de obligar a los trabajadores a trabajar cada vez más y más horas, sin tener en cuenta el coste humano de hacer trabajar a un niño de 7 años quince horas al día. La lucha para que la jornada laboral tenga una duración limitada es, escribe Marx, más vital para las clases trabajadoras que un pomposo catálogo de «los inalienables derechos del hombre» (C I). Otros capítulos describen cómo la división del trabajo, cada vez mayor, elimina la habilidad intelectual y manual, y reduce al trabajador a ser un simple apéndice de una máquina; cómo la industrialización ha arruinado las industrias artesanales, llevando a los trabajadores manuales a morirse de hambre; cómo el capitalismo ha creado un «ejército industrial de reserva» de trabajadores desempleados que subsisten en la más absoluta pobreza, para mantener un «ejército activo de trabajadores» controlado; y cómo los terratenientes y capitalistas arrebataron las tierras a la población agrícola de Inglaterra, que acabó teniendo que vender su fuerza de trabajo para sobrevivir (C I). Las pruebas documentales presentadas justifican la descripción que hace Marx del capital, diciendo que «chorrea sangre y suciedad de la cabeza a los pies, por cada uno de sus poros» (C I) (véase la figura 8.)

Hacia el final del primer volumen de *El capital* las tinieblas se iluminan. Marx explica que las leyes del capitalismo lo llevarán a su propia destrucción. Por una parte, la competencia entre capitalistas conducirá a un número cada vez menor de capitalistas monopolistas; por otra parte, el «sufrimiento, opresión, esclavitud, degradación y explotación» de la clase trabajadora continuarán creciendo. Pero la clase trabajadora, a causa de la naturaleza de la producción capitalista, será cada vez más numerosa y estará cada vez más organizada. Al final, la presa reventará. La revolución que venga a continuación será, dice Marx, cayendo de nuevo en el estilo de sus escritos anteriores, «la negación de la negación» (C I). Y con eso no quiere decir la vuelta a una propiedad privada en el sentido antiguo, sino a una propiedad basada en las cosas conseguidas durante el capitalismo, es decir, en la cooperación y la posesión común de la tierra y los medios de producción. El capitalismo hará la transición con relativa facilidad, ya que ha expropiado

toda la propiedad privada en sus propias manos. Lo único que se necesita ahora es que la masa de la gente expropie a su vez a esos pocos expropiadores.

El segundo y tercer volúmenes de *El capital* son mucho menos interesantes que el primero. El segundo está escrito desde la perspectiva de la circulación, en lugar de la producción, y es en gran medida una discusión técnica sobre cómo circula el capital. También se discute el origen de las crisis económicas. El tercer volumen intenta poner parches a algunos problemas del primer volumen, sobre todo la objeción de que los precios no reflejan la cantidad de trabajo en un producto, como se podría esperar según lo que explica Marx. Más importante es la afirmación de Marx de que bajo el capitalismo, la tasa de provecho tiende a caer. Marx afirma que la plusvalía del pasado se acumula en forma de capital. De ahí que el capital siempre esté creciendo, y la proporción del «trabajo vivo» con respecto al capital esté siempre menguando; pero como los capitalistas solo pueden aprovecharse extrayendo plusvalía del trabajo vivo, la tasa de provecho debe caer a largo plazo. Todo esto formaba parte del intento de Marx de demostrar que el capitalismo no podía ser un estado permanente en la sociedad.

Figura 8. Una fábrica inglesa durante la revolución industrial.

Cómo pensar en la crítica del capitalismo de Marx

Marx, Engels y más tarde los marxistas tratan *El capital* como una contribución a la ciencia de la economía. En esos términos, está abierto a diversas objeciones condenatorias. Por ejemplo, Marx afirma que todo

provecho surge de la extracción de la plusvalía del trabajo vivo; máquinas, materias primas y otras formas de capital no pueden generar provecho, aunque pueden incrementar la cantidad de plusvalías extraídas. Esto es erróneo, obviamente. Los futuros capitalistas no verán agotarse sus beneficios al reemplazar a los últimos trabajadores por robots inteligentes. Por el contrario, los beneficios fluirán de sus ventajas competitivas sobre otros fabricantes que producen a un costo mayor, porque todavía pagan a sus trabajadores humanos. Alternativamente, si otros fabricantes también se deciden a utilizar los robots, los beneficios seguirán fluyendo para aquellos capitalistas que sean los mejores a la hora de diseñar o comercializar los productos que hagan los robots.

Otras muchas teorías de Marx han quedado refutadas por los hechos: la teoría de que los salarios siempre tienden a bajar, hasta el nivel de subsistencia de los trabajadores; la teoría de la tasa menguante de beneficios; la teoría de que bajo el capitalismo las crisis económicas se volverían cada vez más y más severas; la teoría de que el capitalismo obligaría cada vez a más gente a bajar de estatus y a convertirse en clase trabajadora, y la teoría de que, para obligar a bajar los salarios, el capitalismo requiere un «ejército de reserva industrial» de gente muy pobre, que no tenga empleo o solo lo tenga irregularmente, y que viva justo al nivel de la supervivencia.

¿Significa eso que las tesis centrales de *El capital* están equivocadas, sin más, y que la obra es una idea descabellada más sobre economía, como se puede esperar cuando un filósofo alemán se mete en un terreno que no es aquel en el que se ha educado? Si esta versión parece plausible habrá que culpar de ello al propio Marx, con su énfasis en la naturaleza científica de su descubrimiento. Sería mejor contemplar *El capital* no como la obra de un «posricardiano menor» (como dijo una vez Paul Samuelson, un importante economista del siglo XX, refiriéndose a Marx como economista), sino como la obra de un crítico de la sociedad capitalista. Marx quería exponer las deficiencias de la economía clásica para dejar al descubierto las deficiencias del capitalismo. Quería demostrar por qué el enorme aumento de la productividad y la riqueza ocasionado por la revolución industrial había empeorado más que

nunca la situación de la gran mayoría de los seres humanos. Quería revelar cómo sobrevivía la antigua relación entre amo y esclavo, señor y siervo, bajo el manto de la libertad de contratación. Su respuesta a esas cuestiones fue la doctrina de la plusvalía. Como doctrina económica no soporta la prueba científica. Las teorías económicas de Marx no son una explicación científica de la naturaleza y la medida de la explotación bajo el capitalismo. Sin embargo, ofrecen un retrato muy vívido del tipo de sociedad creado por las fuerzas desatadas por el capitalismo: una sociedad en la cual los trabajadores productivos, inconscientemente, crean los instrumentos de su propia opresión. Es un retrato de la alienación humana expresado, en general, como dominación del trabajo pasado, o capital, por encima del trabajo vivo. El valor de la imagen se halla en su capacidad de conducirnos a ver su tema de una manera radicalmente nueva. Es una obra de arte, de reflejo filosófico y de polémica social, todo en uno, y tiene los méritos y los defectos de esas tres formas de escribir. Es un retrato del capitalismo, no una fotografía.

9 Comunismo y revolución

Cómo se podría llegar al comunismo

En su discurso en el funeral de Marx, Engels decía que aunque la concepción materialista de la historia y la doctrina de la plusvalía eran los descubrimientos más importantes teóricos de Marx,

> Marx era ante todo un revolucionario. Su auténtica misión en la vida era contribuir, de una manera u otra, al derrocamiento de la sociedad capitalista, y de las instituciones del Estado que la habían hecho existir, para contribuir a la liberación del proletariado moderno […]

Para completar nuestra explicación de las principales ideas de Marx, por tanto, debemos plantearnos dos preguntas: ¿cómo, según Marx, podría derrocarse el capitalismo? ¿Y qué tipo de sociedad creía Marx que podía ocupar el lugar del capitalismo?

Describir a Marx como «revolucionario» indica que Marx creía que hacía falta una revolución para derrocar el capitalismo. Ese es el claro mensaje del *Manifiesto comunista*:

> Al representar las fases más generales del desarrollo del proletariado, trazamos la guerra civil más o menos velada que se va encarnizando dentro de la sociedad existente, hasta un punto en que la guerra estalla y se convierte en revolución abierta, y donde el derrocamiento violento de la burguesía establece los cimientos del dominio del proletariado (MC).

Más tarde, sin embargo, Marx no descartó la posibilidad de una transición democrática. Según las noticias aparecidas en los periódicos de las observaciones que hizo durante una visita a Holanda en 1872, reconoció que en algunos países (mencionó Estados Unidos, Inglaterra y posiblemente la propia Holanda) los trabajadores pudieran conseguir su objetivo por medios pacíficos. Engels también dijo que Marx pensaba que en Inglaterra la revolución podría ser «pacífica y legal» (véase la figura 9).

En el siglo xx, los partidos comunistas de varias democracias europeas a menudo se negaban a cooperar con los socialdemócratas para conseguir el poder pacíficamente. Su idea era que las reformas de la socialdemocracia, como la introducción del Estado del bienestar, harían más tolerable el capitalismo y, por tanto, solo servirían para posponer la revolución que conduciría al comunismo. Esto resultó especialmente trágico en Alemania, donde en las últimas elecciones libres antes de que Hitler fuera nombrado canciller, los socialdemócratas y los comunistas, juntos, consiguieron más escaños que los nazis, y podrían haber impedido el ascenso de Hitler al poder, si hubieran estado dispuestos a colaborar. Por ello vale la pena observar que Marx no se oponía a los intentos de obtener mejores condiciones para los trabajadores, aunque ello los alejara del comunismo. Sin embargo, lograr unas condiciones mejores no era tampoco su objetivo último. En el *Manifiesto comunista* Marx y Engels se refieren al éxito de la batalla legal para que la legislación limitase el día laborable a diez horas, y dicen que «el fruto real» de tales luchas es que ayudan a los trabajadores a tomar conciencia de clase y a organizarse en un partido político (MC).

Figura 9. La Comuna de París de 1871, que Marx describía en *La guerra civil en Francia* y que a menudo se interpreta como la primera revolución comunista.

La reticencia de Marx a describir el comunismo

¿Adónde llevaría la revolución que Marx estaba esperando? La respuesta fácil es: al comunismo. Lo difícil es saber qué quería decir Marx con

«comunismo».

Existe una razón para que Marx se muestre tan reticente a dar los detalles de la sociedad comunista. Él creía que la historia debía su impulso al desarrollo de las fuerzas de producción, más que al desarrollo de las ideas. Eso no significa que la teoría no sea importante. Si la misión de Marx en la vida era contribuir al derrocamiento del capitalismo y a la liberación del proletariado, sus teorías de la historia y la economía estaban destinadas a hacerlo mostrando a los trabajadores su papel en la historia y haciéndolos conscientes de la manera en la cual el capitalismo les explotaba. Pero aunque la teoría pudiera describir la realidad existente, que se hiciera que los acontecimientos se adelantasen a su tiempo era ya otro asunto completamente distinto. Marx ridiculizaba tachándolos de «utópicos» a aquellos socialistas que presentaban la vía hacia el comunismo como un camino de rosas y en el cual todo el mundo trabajase felizmente unido y nadie tuviese que convivir con la pobreza. Como contraste a esos socialistas «utópicos», Marx aseguraba que su obra tenía una base científica, porque estaba construida sobre el conocimiento de las leyes de la historia, y conseguiría que existiese el socialismo.

Junto con su rechazo de los puntos de vista utópicos del socialismo, y por el mismo motivo, Marx condenaba a los revolucionarios conspiradores que deseaban llegar al poder e introducir el socialismo antes de que la base económica de la sociedad se hubiera desarrollado hasta el punto en que la clase trabajadora en su conjunto estuviera lista para participar en la revolución. Los soñadores utópicos y los conspiradores revolucionarios fantasean con que las leyes de la historia se acoplen a sus deseos. El propio Marx se enorgullecía de verse libre de ese delirio. Consideraba que su papel era elevar la conciencia revolucionaria de la clase trabajadora y preparar la revolución, que se produciría cuando las condiciones estuviesen maduras. Pensaba que podía describir las leyes subyacentes que gobernaban el pasado y su propio tiempo, pero sabía que no podía imponer su propia voluntad al curso de la historia. Ni tampoco predecir la forma que adoptaría la nueva sociedad que construirían los seres humanos una vez libres, en la nueva era.

Lo que dijo Marx del comunismo

Esa al menos era la postura oficial de Marx. En la práctica, no pudo refrenar por entero el impulso de señalar la forma que podía adoptar la sociedad comunista.

Ya hemos visto que en su primera discusión, en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Marx describía el comunismo como «el acertijo de la historia resuelto». El comunismo traería la resolución de los diversos conflictos que habían existido a lo largo de toda la historia previa: conflictos entre hombre y naturaleza, entre hombre y hombre, entre libertad y necesidad, y entre individuo y especie. Esa concepción del comunismo es completamente utópica, en el sentido más común del término (no en el sentido específico que Marx usaría más tarde). En 1844, Marx veía el comunismo como la respuesta a todos los problemas y, en realidad, como un paraíso en la tierra.

Una concepción similar del comunismo se puede encontrar en *La ideología alemana*, donde Marx sugiere que en la sociedad comunista, la división del trabajo no nos obligaría a estrechos papeles ocupacionales. Yo podría, según decía Marx, «cazar por la mañana, pescar por la tarde, criar ganado por la noche, criticar después de cenar, simplemente porque tengo cerebro, sin convertirme en cazador, pescador, ganadero o crítico» (IA). Más importante que esta imagen idílica del comunismo pastoral, sin embargo, es la afirmación de Marx en el mismo fragmento de que la división entre los intereses particulares del individuo y el interés común de la sociedad desaparecerían bajo el comunismo. Esto está en línea con sus anteriores observaciones sobre que el comunismo resolvería conflictos que se producen entre los hombres, así como entre los individuos y la especie. Esto es crucial para la visión del comunismo que tiene Marx. Acto seguido, dirá que esto se debe a la contradicción que existe entre el interés del individuo y el de la comunidad, que desarrolla el Estado como entidad independiente. Así que si entendemos cómo queda superada esa contradicción, deberíamos ser capaces de

comprender la famosa doctrina marxista de que bajo el comunismo el Estado también quedaría superado.

Al proponer una solución al problema del individuo y la comunidad, Marx estaba contribuyendo a una tradición de la filosofía moral que se remonta al menos a Platón. Platón afirmaba que se puede encontrar la felicidad personal en la conducta virtuosa y en el servicio a la propia comunidad. De ese modo, encuentra la armonía entre el interés del individuo en la felicidad y las necesidades de la comunidad. Pero los argumentos de Platón no convencieron a los filósofos posteriores.

Marx pensaba que la distinción entre el interés individual y el interés general era un rasgo de una fase particular del desarrollo humano, en lugar de un aspecto inevitable de la existencia social, un rasgo que había existido desde la aparición de las sociedades más sencillas, en las cuales la gente vivía en comunidad, sin propiedad privada y sin división del trabajo. El capitalismo, sin embargo, había avivado el conflicto al convertirlo todo en mercancía, y acabar así con «ningún otro vínculo entre hombre y hombre que el puro interés, que ese insensible "pago al contado"» (MC).

¿Cómo pensaba Marx que se podía superar la oposición entre el interés común y el privado? Obviamente, la abolición de la propiedad privada podía repercutir en ese sentido: no es fácil añadir plumas al nido propio si uno no posee ni plumas ni nido. Sin embargo, el cambio tendría que producirse a un nivel más profundo, porque aun sin propiedad privada la gente podía perseguir sus propios intereses intentando conseguir el máximo de cosas para sí misma (aunque fuera para su consumo inmediato, si la abolición de la propiedad privada hacía imposible la acumulación) o bien rehuyendo su cuota de trabajo necesario para mantener en funcionamiento la comunidad, especialmente cuando el trabajo fuera arduo o peligroso. Para cambiar todo eso, era necesaria una transformación radical de la naturaleza humana.

En este punto, la concepción materialista de la historia respalda la posibilidad del comunismo. Según la visión de Marx de la historia, igual que la base económica de la sociedad se transforma, también lo hace nuestra conciencia. La codicia, el egoísmo y la envidia no están grabados para siempre

en el carácter de los seres humanos. En una sociedad en la cual la propiedad privada y los medios privados de producción fueran reemplazados por la propiedad comunitaria y los medios de producción socialmente organizados, estos rasgos desaparecerían. Dejaríamos de preocuparnos por nuestros intereses privados. Los ciudadanos de la nueva sociedad encontrarían su propia felicidad trabajando para el bien de todos. De ahí que una sociedad comunista tuviese una nueva base ética.

La ética de Marx

Se ha asegurado (Lenin, entre otros) que el marxismo es un sistema científico, libre de cualquier juicio o postulado éticos. Pero eso no puede ser correcto. Marx no predecía solamente que el capitalismo sería derrocado y reemplazado por el comunismo: también juzgaba que el cambio era deseable. No necesitaba hacer explícito este juicio suyo, porque estaba implícito en todo cuanto escribió sobre el capitalismo y el comunismo, además de en su incesante actividad política. Las actitudes éticas de Marx están entretejidas con su concepción del progreso humano a través de la alienación hasta el estadio final de libertad completa.

La creencia de que el marxismo no contiene juicios éticos deriva de algunos comentarios hechos por Marx y Engels. En el *Manifiesto comunista*, por ejemplo, se dice que la moral forma parte, junto con la ley y la religión, de «prejuicios burgueses, detrás de los cuales se agazapan emboscados otros tantos intereses burgueses» (MC). Esto se desprende de la concepción materialista de la historia, que contempla la moral como parte de la superestructura ideológica de la sociedad. Por tanto, la moral particular de una sociedad está determinada por la base económica y sirve para promover los intereses de la clase dominante. Ese punto de vista puede conducir a los marxistas a rechazar la moral diciendo que sirve a los intereses de la clase dominante, y los marxistas considerarán que eso es cierto para cualquier código moral dominante hasta la fecha. En cuanto el comunismo se haya establecido y las clases hayan desaparecido, sin embargo, iremos más allá de la

moral de clase, para alcanzar lo que Engels llamaba «una moral realmente humana».

Pero tal como ocurre con el comunismo en general, sucede con la moral que le es propia: apenas podemos vislumbrar los detalles que la caracterizan. El comunismo se distinguía de todas las sociedades previas en que es una forma social en la que no habría falsa conciencia. La falsa conciencia significa no ser capaz de ver las cosas como realmente son. Ocurre porque la superestructura de una sociedad puede ocultar su base real. Así, por ejemplo, la libertad legal del trabajador para vender su trabajo a quien lo desee, o en los términos que desee, oculta el hecho de que realmente no puede evitar su explotación por parte de los capitalistas, igual que el siervo feudal tampoco era libre de no trabajar en las tierras de su señor. La moral de clase añade una capa más de falsa conciencia, conduciendo al trabajador a creer, por ejemplo, que el capitalista tiene derecho moral a obtener los rendimientos de su inversión.

En un sistema de producción comunista, no habría explotación que se pudiera ocultar. Todo sería realmente tal y como parece ser. Las ilusiones morales se desmoronarían, junto con las ilusiones religiosas a las cuales los jóvenes de la izquierda hegeliana tanto se oponían. La nueva moral humana no ocultaría hipócritamente intereses sectarios con un disfraz universal. Sería genuinamente universal, porque serviría a los intereses de todos los seres humanos.

La nueva moralidad comunista tendría un carácter bastante distinto de las moralidades previas, y sería diferente incluso de moralidades como el utilitarismo, que proclamaba su preocupación igual por todos. Aunque Marx se burlaba del utilitarismo considerándolo una teoría ética más, su burla estaba dirigida hacia la concepción utilitaria del interés general, más que hacia la idea básica utilitaria de maximizar la felicidad. De hecho, Marx se refiere a esta idea como «un lugar común popular», con lo que no quiere decir que esté en desacuerdo con la idea (C I). Pero en la sociedad capitalista, proponer que la gente actúe por el interés general a menudo es proponer que trabajen en contra de su propio interés, tal y como lo conciben. Bajo tales condiciones, la simple idea de moralidad implica algo oneroso y contrario a nuestros propios

intereses. Bajo el comunismo, ese aspecto de la moralidad se desvanecerá, cuando el abismo entre el interés individual y el general desaparezca. La moralidad dejará de ser un dictado que nos llega desde fuera y se convertirá en expresión de nuestros principales deseos como seres sociales.

Se ha dicho que en una época posterior de su vida, Marx desarrolló una visión mucho menos utópica del comunismo, pero es difícil encontrar pruebas de ello. Hay un fragmento en el tercer volumen de *El capital* en el cual Marx, en fuerte contraste con su visión anterior del comunismo (tal como aparece en los *Manuscritos económicos y filosóficos*), ve el conflicto entre libertad y necesidad como algo imposible de eliminar. Es el fragmento, ya citado, en el cual Marx dice que la libertad empieza «solo donde acaba el trabajo determinado por la necesidad y la conveniencia externa». Sigue diciendo que forma parte de la «verdadera naturaleza» de las cosas que cuando estemos produciendo para satisfacer nuestras necesidades no seamos libres. Acortar la jornada laboral es, por tanto, el requisito previo de la libertad (C III). Esto supone que el conflicto entre libertad y necesidad no se puede obviar por completo, y lo mejor que podremos conseguir es reducir la cantidad de trabajo necesario a un mínimo, incrementando así el tiempo en el que somos libres. Ese pensamiento contrasta extrañamente con lo que dice Marx sobre el comunismo en sus comentarios del Programa Gotha (también una obra tardía), que son tan optimistas como el resto de sus afirmaciones anteriores. Ahí Marx prevé el fin de la «subordinación que esclaviza al individuo a la división del trabajo», y predice que habrá un tiempo en que el trabajo será «no solo un medio de vida, sino un deseo primordial de la vida» (PG).

La idea del trabajo como «deseo primordial de la vida» parece muy distinta de la actitud de estar constantemente mirando el reloj, que considera que el acortamiento de la jornada laboral es el requisito previo para la libertad. ¿Se pueden reconciliar ambas visiones? Quizá, si recalcamos que en el primer fragmento Marx consideraba que limitaba nuestra libertad solamente el trabajo determinado por «la necesidad y la conveniencia externa». Quizá sea posible al final que ese tipo de trabajo sea realizado por unas máquinas con

inteligencia artificial. Si esto ocurriese en una sociedad comunista, la producción de esas máquinas se distribuiría a todo el mundo, por ejemplo, mediante el pago de una tasa básica universal, y la gente podría elegir si desea dedicarse a alguna tarea más creativa, en la cual valorasen lo que producen por sí mismos y no solo porque les proporciona los medios para subsistir.

En estos comentarios del Programa Gotha, Marx propone el celebrado principio de distribución para una sociedad comunista: «De cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad». El principio no es original de Marx, y Marx hace poco énfasis en él. Se refiere a él solamente para criticar a esos socialistas que se preocupan demasiado por cómo se distribuirán los bienes en una sociedad socialista. Marx pensaba que era un error preocuparse por encontrar un principio de distribución justo. Describía tales ideas como «basura retórica obsoleta», y estaba dispuesto a conceder que, dado el modo de producción capitalista, la distribución capitalista era la única «justa», porque «el derecho nunca puede ser mayor que la estructura económica de la sociedad». El objetivo de Marx en este apartado de su crítica es demostrar que es un «crimen» obligar a imponer los dogmas del Partido como la «distribución justa» y el «derecho igual», porque pervertiría el enfoque mucho más realista que él prefería. Lo que importa es la producción, y no la distribución, porque una vez los medios de producción estén en manos de los trabajadores por la vía cooperativa y «las fuerzas productivas se hayan aumentado con el desarrollo general del individuo, y todas las fuentes de la riqueza cooperativa fluyan más abundantemente», la distribución se organizará sola (PG).

La abundancia comunista y el decaimiento del Estado

Todo lo que dice Marx sobre el comunismo está basado en la abundancia natural. Recordemos que la fuerza impulsora detrás del cambio histórico es, según la teoría materialista de la historia, el desarrollo de las fuerzas de producción. El cambio de una forma de sociedad a otra ocurre cuando la estructura existente de la sociedad actúa como grillete para el desarrollo

posterior de las fuerzas productivas. Pero el comunismo es la fuerza final de la sociedad. El comunismo, por tanto, heredará los avances dramáticos en producción hechos de manera tan implacable por el capitalismo, y permitirá a esas fuerzas desarrollarse hasta su extensión máxima. La producción se planeará cooperativamente para el beneficio de todos, no se desperdiciará en competiciones socialmente infructuosas entre capitalistas individuales, para sus propios fines privados. No habrá crisis de exceso de producción, como ocurre en las economías no planificadas. El ejército de reserva de trabajadores no empleados requerido por el capitalismo para mantener el trabajo barato y disponible estará empleado, y será productivo. La mecanización y la automatización continuarán desarrollándose como se han desarrollado bajo el capitalismo, aunque sin su efecto degradante sobre los trabajadores, y presumiblemente con una drástica reducción de las horas de trabajo necesario. Ya no se podrá extraer ninguna plusvalía de los trabajadores para forrar los bolsillos de los capitalistas. La clase trabajadora recibirá el valor de uso pleno de su trabajo, sujeto solamente a una deducción para la futura inversión social. Controlaremos nuestra economía, en lugar de vernos controlados por ella.

La abundancia material y la transformación de la naturaleza humana proporcionan la base para la afirmación de Marx de que el Estado, tal y como lo conocemos, dejaría de existir bajo el comunismo. Esto no ocurriría de inmediato, porque al principio el proletariado tendría que imponerse sobre las demás clases, para poder abolir las formas de producción capitalistas. Esta transición sería la «dictadura del proletariado» (PG). Pero una vez la producción capitalista se viera reemplazada por la producción socialista, la división de la sociedad en clases desaparecería, junto con conflictos entre individuos e intereses sociales. No habría necesidad de poder político en el sentido marxista del poder organizado de una clase que se usa para oprimir a otra. Ni tampoco, puesto que Marx pensaba que el comunismo llegaría antes a las sociedades más avanzadas industrialmente y sería de carácter internacional, habría necesidad alguna de «Estado», en el sentido de organización que existe para defender a la nación contra ataques de otras

naciones. Aliviados de las condiciones opresivas que ponían sus intereses en conflicto, las personas cooperarían voluntariamente las unas con las otras. El Estado político apoyado en una fuerza armada, según palabras de Engels, «iría decayendo». Su lugar lo ocuparía «una asociación en la cual el desarrollo libre de cada uno sería la condición para el desarrollo libre de todos» (MC).

10 ¿Tenía razón Marx?

Una evaluación

Cualquier exposición de las ideas de Marx es también una valoración. Al argumentar que los logros principales de Marx (su teoría de la historia y su economía) no son descubrimientos científicos, ya he rechazado el elogio que dedicó Engels a Marx, confirmado por Lenin y del que se hacen eco todos los marxistas-leninistas desde entonces. Pero si Marx no hizo descubrimientos científicos sobre economía y sociedad, entonces, ¿qué hizo bien? (véase la figura 10).

Antes que nada, hay que explicar, sin embargo, algo más sobre Marx como científico, porque no se puede negar que Marx pensaba en sus propias teorías como «científicas», y basó en ellas predicciones sobre el futuro del capitalismo. Predijo que:

> Mientras los capitalistas se hacían más ricos, los salarios de los trabajadores, con pocas excepciones de corta duración, seguirían estando al nivel de la subsistencia.
>
> Cada vez más productores independientes se verían obligados a descender al proletariado, dejando unos pocos capitalistas ricos y una masa creciente de trabajadores pobres.
>
> La tasa de beneficios caería.
>
> El capitalismo se derrumbaría o acabaría derrocado a causa de sus contradicciones internas.
>
> Ocurrirían revoluciones proletarias en los países más avanzados industrialmente.

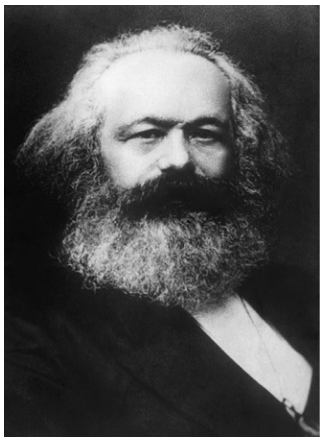

Figura 10. Karl Marx.

Más de un siglo después de que Marx hiciera estas predicciones, la mayoría de ellas han quedado tan claramente desmentidas que uno solo puede preguntarse por qué alguien que se mostrase bien dispuesto hacia Marx afirmaría que su grandeza se encuentra en los aspectos científicos de su obra. En los países industrializados, los salarios reales de los trabajadores se han elevado por encima de la mera subsistencia. Las tasas de beneficios suben y bajan en diferentes épocas y lugares, pero el declive a largo plazo que Marx predijo no ha tenido lugar.

El capitalismo ha pasado por graves crisis, pero en ningún lugar se ha derrumbado o ha sido derrocado como resultado de sus contradicciones internas. Los comunistas han tomado el poder en las naciones menos desarrolladas, en lugar de hacerlo en las más industrializadas.

Los científicos prueban sus teorías haciendo predicciones a partir de ellas, y luego comprobando si las predicciones son acertadas. Una teoría científica que sostuviera unas predicciones tan poco acertadas como las de Marx habría sido abandonada, o como mínimo muy revisada. Es mejor pensar en Marx como filósofo, en el sentido más amplio del término, que como científico. Sus predicciones derivaban de su aplicación de la filosofía de Hegel al progreso de la historia humana y la economía del capitalismo. Hegel, como Marx, describía su trabajo como «científico». El término alemán que ambos usaban *(Wissenschaft)* incluye cualquier estudio serio y sistemático, y en ese sentido,

desde luego, tanto Marx como Hegel eran científicos, pero el sentido moderno de la palabra es mucho más limitado, y en ese sentido limitado, Engels y los marxistas que vinieron tras él aseguraban que Marx hizo descubrimientos científicos. Contemplamos a Hegel como filósofo, no como científico, y deberíamos pensar en Marx sobre todo de la misma forma.

Como filósofo, la obra de Marx ha perdurado. Ha alterado nuestra comprensión de la historia y de nuestra existencia social, y ha profundizado mucho en nuestro conocimiento de lo que es ser libre.

La libertad fue la preocupación fundamental de Marx, por paradójico que pueda parecer eso ahora, mirando los regímenes que han mantenido que seguían sus ideas. La importancia de la idea de libertad de Marx se aprecia mejor contrastándola con la noción estándar liberal de la libertad que, en tiempos de Marx y en los nuestros propios, defienden aquellos que son contrarios a la interferencia del Estado con el libre mercado. Según esa visión liberal, yo soy libre mientras no esté sujeto a interferencias deliberadas de otras personas. Mi propia libertad se puede restringir justamente solo para garantizar una mayor libertad para todos, de modo que la libertad alcanza su punto máximo cuando todo individuo puede actuar sin sufrir las interferencias deliberadas de otros.

Este concepto de libertad encaja perfectamente con las teorías económicas de los defensores del capitalismo sin restricciones, porque retrata el capitalismo como la elección libre de millones de individuos. El capitalista ofrece trabajo a la gente, digamos, a 8 euros la hora, durante cuarenta horas a la semana. Cualquiera puede elegir, sin interferencia de los demás, si aceptar o rechazar esa oferta. Si algunos la aceptan, el capitalista usa su trabajo para, por ejemplo, hacer camisas. Ofrece esas camisas para su venta a un precio determinado, y cualquiera libremente puede elegir si las quiere comprar o no a ese precio. Los que piensan que son capaces de hacer camisas mejores o más baratas que el capitalista que está en el negocio son muy libres de montar su propia empresa.

En realidad el capitalismo no funciona de una forma tan sencilla, pero este resumen demuestra que la idea que tienen los liberales de lo que es la libertad

se puede usar para defender el capitalismo, y para hacerlo inmune a las objeciones de que los capitalistas son gente codiciosa que explota a los pobres vendiendo a precios exorbitantes. Es posible que los defensores del capitalismo reconozcan fácilmente que algunos capitalistas son codiciosos, pero también señalan que nadie está obligado a trabajar para ellos, ni a comprar nada producido por esos capitalistas. De modo que la codicia de algunos capitalistas tomados individualmente no es motivo para condenar el sistema de libre mercado.

Marx veía que dentro de sus propios términos, esta defensa del capitalismo era coherente, pero también veía que desde una perspectiva histórica más amplia, la definición liberal de libertad está expuesta a una objeción fundamental. Y un ejemplo cotidiano ilustra esta objeción. Supongamos que yo vivo en las afueras y trabajo en la ciudad. Puedo ir en coche a trabajar o coger el autobús. Prefiero no esperar el autobús, de modo que cojo el coche. Cincuenta mil personas más que viven en la misma zona que yo toman la misma decisión. La carretera que conduce a la ciudad queda embotellada, llena de coches. Todos tardamos una hora en recorrer diez kilómetros.

Todos hemos elegido libremente, porque nadie ha interferido deliberadamente en nuestra elección, pero el resultado no es el que queremos ninguno de nosotros. Si todos fuésemos en autobús, las carreteras estarían vacías y podríamos llegar al trabajo en veinte minutos. Aunque esperar en la parada del autobús sea un inconveniente, todos preferiríamos hacerlo a viajar así. Por supuesto, somos libres de coger el autobús, pero todos los demás coches que están en la carretera entorpecen el paso del autobús, de modo que ninguno de nosotros tiene motivos suficientes para hacerlo. Hemos elegido todos según nuestros propios intereses, pero el resultado no sirve a los intereses de nadie. Racionalidad individual, irracionalidad colectiva.

La solución, obviamente, es que todos nos pongamos de acuerdo y tomemos una decisión colectiva. Juntos podemos conseguir lo que queramos, sujetos solo a los límites físicos de nuestros recursos y nuestra tecnología. En este ejemplo, podríamos ponernos de acuerdo en usar todos el autobús, o al menos en crear unos carriles-bus por donde este se pudiera desplazar

rápidamente, incluso cuando hubiera atasco.

Marx reconocía que en los sistemas precapitalistas era obvio que mucha gente no controlaba su propio destino. Bajo el feudalismo, por ejemplo, los siervos tenían que trabajar para sus señores. El capitalismo nos parece distinto porque la gente, en teoría, es libre de trabajar para sí mismos o para otros, según decidan. Sin embargo, Marx se dio cuenta de que la mayoría de los trabajadores tienen tan poco control sobre sus vidas como los siervos feudales. No es porque hayan elegido mal, ni tampoco porque se vean limitados en su elección por nuestros recursos y nuestra tecnología. Es porque el efecto acumulativo de incontables elecciones individuales es una sociedad en la que nadie, ni siquiera los capitalistas, han elegido. Donde aquellos que sostienen la concepción liberal de la libertad dirían que somos libres porque no estamos sujetos a interferencias deliberadas de otros humanos, Marx dice que no somos libres, porque no podemos controlar las disposiciones sociales y económicas que dominan nuestras vidas. Las relaciones económicas entre seres humanos determinan no solo nuestros salarios y nuestras perspectivas de encontrar trabajo, sino también nuestra política, nuestra religión y nuestras ideas. Esas relaciones económicas nos colocan en una situación en la cual competimos con los demás, en lugar de cooperar para el bien de todos. Así se anulan las ventajas técnicas que habíamos conseguido en el uso de nuestros recursos. Racionalmente organizada, la industrialización debería permitirnos disfrutar de bienes materiales abundantes con un mínimo esfuerzo. Bajo el capitalismo, sin embargo, esas ventajas sencillamente reducen el valor de las mercancías producidas, y eso significa que el trabajador debe trabajar el mismo tiempo por el mismo salario. Peor aún, esa ausencia de cualquier planificación global o dirección en la economía conduce a crisis de sobreproducción, en sí misma una clara indicación de la irracionalidad del sistema, y a recesiones en las cuales la economía opera de una forma que no desean ni los trabajadores ni los capitalistas. (Aquí Marx sigue teniendo algo de razón, ya que los gobiernos continúan luchando para proporcionar pleno empleo y evitar la recesión, restringiendo al mismo tiempo la inflación.)

Las relaciones económicas nos parecen fuerzas ciegas y naturales. No vemos que restrinjan nuestra libertad, y en verdad, desde el punto de vista de la concepción liberal de la libertad, no la restringen, ya que no son el resultado de la interferencia humana deliberada. El propio Marx es bastante explícito en el sentido de que el capitalista no es responsable individualmente de las relaciones económicas de su sociedad, sino que está controlado por esas relaciones igual que los trabajadores (C I). Sin embargo, esas relaciones económicas son nuestra creación involuntaria, no elegida deliberadamente, pero aun así, el resultado de nuestras elecciones individuales y, por tanto, fruto de nuestra voluntad. No somos auténticamente libres hasta que, en lugar de dejar que nos controlen nuestras creaciones, tomemos nosotros control sobre ellas colectivamente. Por eso Marx es partidario de ir hacia una economía planificada. En una economía no planificada, los seres humanos dejan el control de sus propias vidas al mercado sin darse cuenta. Si planeamos entre todos la economía cooperativamente, según el punto de vista de Marx, estaremos reafirmando nuestra libertad como comunidad e incluso como especie.

La penetrante crítica que hizo Marx de la filosofía liberal se encuentra en el centro de su ataque a la alienación tal como aparece en los *Manuscritos* de 1844, y es un elemento clave de su análisis del capitalismo. Sus raíces se encuentran en la filosofía de Hegel, cuya perspectiva histórica le permitió ver que nuestros deseos y necesidades están moldeados por la sociedad en la cual vivimos. Aunque la sociedad de consumo de hoy en día estaba todavía muy lejos, Hegel captó que en una sociedad regida por el libre mercado nuestro deseo de obtener siempre mayores comodidades no es algo innato, sino que nos inducen a tenerlo aquellos que pueden sacar partido de él. Marx fue más allá todavía, y vio que el capitalismo, como otros modos de producción, no solo moldea nuestros deseos (y por tanto nuestra naturaleza humana), sino también nuestras ideas y nuestras instituciones. Si Marx tuviera que ocupar un lugar junto a Hobbes, Locke, Rousseau y Hegel por su contribución a la filosofía política, sería gracias a su crítica del concepto liberal de libertad.

La concepción alternativa de la libertad que asumió Marx, por el contrario,

se enfrenta con una gran dificultad: ¿cómo obtenemos la cooperación de cada individuo, en la empresa conjunta de controlar nuestra economía y nuestra sociedad? Este problema sin resolver (y en su mayor parte, sin plantear siquiera) en la crítica que hace Marx de la libertad liberal es uno de los hilos que vinculan su teoría con los regímenes asesinos y autoritarios que, posteriormente, afirmaban seguir sus ideas. Volvamos por un momento a nuestro ejemplo sobre los trabajadores que viven en las afueras y trabajan en el centro. Celebran una reunión. Todos se ponen de acuerdo en que sería mejor dejar los coches en casa. Salen, disfrutando de la perspectiva de que no haya más atascos de tráfico. Pero en la privacidad de sus hogares, algunos se dicen para sí: «Si todo el mundo va a coger el autobús mañana, las carreteras estarán vacías. Así que cogeré el coche. Entonces tendré la comodidad del transporte puerta a puerta y al mismo tiempo la ventaja de un recorrido sin tráfico». Desde el punto de vista del interés propio, este razonamiento es válido. Mientras la mayoría coja el autobús, unos pocos pueden viajar libres, sin perder nada ellos mismos, gracias a que los demás han adaptado su conducta a las necesidades sociales.

¿Qué debe hacer la mayoría? ¿Debería dejarse a la conciencia de cada individuo decidir si seguir una pauta aparte? En ese caso, existe el riesgo de que el sistema se descalabre, porque si unos pocos empiezan a coger el coche, pronto les seguirán otros, ya que a nadie le gusta que se aprovechen de él. ¿O debería la mayoría intentar obligar a la minoría a coger el autobús? Eso se puede hacer en nombre de la libertad para todos, y quizá sea lo correcto, pero también se corre el riesgo de que no quede libertad para nadie, especialmente si la compañía de autobuses tiene el monopolio y se vuelve poco eficiente.

Marx estaba dedicado a la causa de la libertad humana. Cuando le pidieron, en un juego de salón victoriano, que nombrase el vicio que más detestaba, respondió: «el servilismo», y su lema favorito era este: «De omnibus dubitandum» (hay que dudar de todo) (CE). Aunque su propia personalidad tenía una veta autoritaria, no cabe duda de que le habría chocado el poder que Lenin y Stalin ostentaron en su nombre; y si, milagrosamente, hubiese podido vivir en Rusia en la década de 1930, seguramente habría sido víctima de las

purgas de Stalin.

Aquí la segunda contribución importante al pensamiento filosófico (su visión de la naturaleza humana) se vincula con su idea de la libertad. Marx comprende que la naturaleza no es fija, sino que se altera según las condiciones económicas y sociales de cada periodo, y por tanto se puede transformar la sociedad cambiando la base económica que fomenta unos rasgos humanos como la codicia, el egoísmo y la ambición. Marx esperaba que la abolición de la propiedad privada y la institución de una propiedad común de los medios de producción e intercambio dieran paso a una sociedad en la cual las personas actuaran más motivadas por su deseo del bien común que por su interés particular. De esa forma se podrían armonizar los intereses individuales y comunes. La coerción sería innecesaria, porque el comunismo acabaría con el conflicto entre intereses particulares y bien común. El Estado, como agente de coerción, podría entonces ir desapareciendo, y solo se mantendrían algunas de sus funciones administrativas, de las que se ocuparían los trabajadores.

Algunos elementos importantes de la visión de Marx de la naturaleza humana son tan ampliamente aceptados que sería impensable volver a una concepción de la naturaleza humana de una época premarxista. Aunque la propia teoría de Marx no es científica, puso los cimientos de una nueva ciencia social que exploraría las relaciones entre áreas de la vida tan aparentemente faltas de conexión como las herramientas que usan las personas para producir comida y sus creencias políticas y religiosas. Esta ha sido una vía muy fructífera para la investigación de los historiadores y científicos sociales. Al abrirla, Marx acabó con la suposición de que nuestras vidas intelectuales y espirituales se desarrollan independientemente de nuestra existencia económica. Si «conócete a ti mismo» es el primer imperativo de la filosofía, la contribución de Marx a nuestra comprensión de nosotros mismos es otro motivo para situarlo en un puesto muy elevado en la lista de los filósofos más importantes.

Ahora bien, aunque reconocemos a Marx el mérito de hacernos conscientes de las fuerzas económicas y sociales que pueden influirnos, hay que añadir

que llevó sus ideas hasta un extremo que a veces derivó también en visiones falsas e incluso ingenuas. La naturaleza humana no es tan maleable como creía Marx. El egoísmo, por ejemplo, no se puede eliminar mediante la reorganización económica ni con la abundancia material. Cuando están satisfechas las necesidades básicas, surgen nuevas «necesidades». En nuestra sociedad, la gente no quiere solo ropa, sino ropa de moda; no solo abrigo de las inclemencias del tiempo, sino una casa que exhiba bien su riqueza y su buen gusto. Desde luego, las empresas capitalistas gastan miles de millones intentando persuadirnos de que necesitamos cosas que en realidad no necesitamos, pero no podemos echarle toda la culpa a la publicidad. Los deseos de poseer y consumir artículos que no son necesarios para nuestra salud ni nuestro bienestar emergen en el mundo no capitalista también, a menudo a pesar de la desaprobación de la ideología oficial. A menos que se imponga una uniformidad rígida (y quizá, ni siquiera así), esos deseos encontrarán su salida. Tampoco es posible satisfacer todos los deseos materiales de todas las personas. ¿Cómo se puede proporcionar a todo el mundo una casa en un lugar retirado, con vistas al mar, pero muy cerca de la ciudad?

Los deseos egoístas adquieren formas diferentes en los distintos tipos de sociedad. Eso no demuestra que puedan ser abolidos completamente, sino solo que son la expresión de un deseo más básico. Existe, por ejemplo, algo más que simple codicia detrás de nuestro deseo insaciable de bienes de consumo. También está el deseo de estatus, y quizá a veces un deseo del poder que puede proporcionarnos ese estatus. Sin duda, el capitalismo acentúa esos deseos. Existen sociedades en las cuales la competencia por el estatus y el poder está restringida, comparada, por ejemplo, con Estados Unidos en el siglo XXI. Incluso puede haber sociedades en las que no se dé esa clase de competencia. Sin embargo, hay muchísimos seres humanos en distintas sociedades que albergan el deseo de estatus y de poder. Tiende a salir a la superficie a pesar de los repetidos esfuerzos por suprimirlo. No hay sociedad, por muy igualitaria que sea su retórica, que haya conseguido abolir la distinción entre gobernantes y gobernados. Ni tampoco ninguna ha

conseguido reducir esa distinción «simplemente» a que unos dirigen y otros les siguen: ser gobernante conlleva tener un estatus especial y, normalmente, también privilegios especiales. Durante la época del comunismo soviético, los funcionarios importantes de la Unión Soviética tenían acceso a tiendas especiales que vendían exquisiteces que no estaban disponibles para los ciudadanos de a pie. Antes de que China permitiese las empresas capitalistas en su economía, viajar en coche era un lujo reservado a los turistas y a los que estaban muy arriba en la jerarquía del partido (y a sus familiares). En todas las naciones «comunistas», tras la abolición de la antigua clase gobernante surgió una nueva clase de jefes del partido y burócratas bien situados cuya conducta y estilo de vida se fueron pareciendo cada vez más a los de sus predecesores, a quienes tanto habían denunciado. (George Orwell satirizó brillantemente este proceso al describir cómo se transforma el estilo de vida de los cerdos en el gobierno de *Rebelión en la granja*.) Al final, casi nadie creía ya en la forma de comunismo soviética.

¿Qué debemos aprender de esos intentos de crear sociedades comunistas? Al principio de su carrera, Marx formuló su punto de vista de la naturaleza humana en una de sus *Tesis sobre Feuerbach*: «La esencia humana no es ninguna abstracción inherente a cada individuo solo. En realidad es el conjunto de las relaciones sociales» (T). Esa afirmación implica un conocimiento importante: la naturaleza humana se ve afectada por las relaciones sociales dominantes, y también es distinta según el tipo de sociedad, pero es equívocamente desigual. Sí que hay elementos de la naturaleza humana que son inherentes a la mayoría de los individuos, si no a todos. Cambiar las relaciones sociales, o la base económica de la sociedad, no los eliminará. El error de Marx sobre la naturaleza humana ayuda a explicar el fracaso de diversas formas de comunismo que han asegurado ser marxistas. Sobre la cuestión de si las condiciones sociales cambiarán o no la naturaleza humana, o hasta qué punto, tenemos muchísimas pruebas relevantes que no estaban disponibles para Marx. Por ejemplo, tenemos pruebas del fracaso de los intentos de crear sociedades deliberadamente igualitarias, basadas en la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, y pruebas de

la naturaleza jerárquica de las sociedades humanas, ya sean capitalistas o no, y de las sociedades no humanas también, incluidos los mamíferos más sociales. Existen motivos evolutivos para que las cosas sean así. Entre los mamíferos sociales, los individuos de mayor rango tienen ventajas reproductivas y a la hora de asegurar la supervivencia de su progenie. Por lo tanto, en estas especies es muy probable que la tendencia a competir por el estatus haya sido seleccionada durante millones de años de evolución, y que ahora ya sea innata. Los humanos son mamíferos sociales, y resultaría sorprendente que nosotros, o muchos de nosotros, no hubiésemos heredado un deseo de ascender en la jerarquía, responda esta a razones de poder, riqueza o estatus social. Si es así, no será tan fácil como pensaba Marx llegar a armonizar los intereses en conflicto de los seres humanos.

Esta conclusión tiene unas consecuencias de muy largo alcance para las propuestas positivas de Marx. Si cambiar la base económica de la sociedad no consigue que los individuos vean sus propios intereses y los intereses de la sociedad como la misma cosa, entonces el comunismo tal y como lo concibió Marx debería ser abandonado. Marx nunca propuso una sociedad comunista que forzase a los individuos a trabajar por el bien colectivo y en contra de sus intereses, o al menos solo durante el breve periodo de tiempo en el cual la estructura económica de la sociedad se encontrara en transición hacia la propiedad social, y para que la naturaleza humana se fuese ajustando a ese cambio, como suponía Marx que ocurriría. La necesidad de usar la coerción no significaría la eliminación de la alienación sino todo lo contrario, la continuación de la alienación del hombre por el hombre. Una sociedad coercitiva no habría resuelto el acertijo de la historia, sino que simplemente lo habría formulado en otros términos. No acabaría tampoco con el gobierno de una clase, sino que sustituiría a la antigua clase dominante por otra nueva. No deberíamos culpar a Marx por las dictaduras que él no previó y que, si hubiera previsto, habría condenado. Sin embargo, la distancia entre la sociedad comunista que contemplaba Marx y la forma que adoptó el «comunismo» en el siglo XX puede rastrearse hasta llegar a su errónea concepción de la plasticidad de la naturaleza humana.

Es tan triste como irónico leer hoy en día algunos apuntes marginales de Marx, tomados en 1874, mientras leía *Estatismo y anarquía,* de Bakunin. Marx copió pasajes de esa obra de su rival anarquista de los días de la Primera Internacional, y luego añadió sus propios comentarios a cada párrafo, de modo que los comentarios se pueden leer como un diálogo:

> BAKUNIN: El sufragio universal para todos los representantes y gobernantes del Estado: esa es la última palabra de los marxistas, así como de la escuela democrática. Son mentiras detrás de las cuales se esconde el despotismo del gobierno de una minoría, mentiras mucho más peligrosas dado que esa minoría parece la expresión de la llamada voluntad del pueblo.
>
> MARX: Bajo la propiedad colectiva, la supuesta voluntad del pueblo desaparece para dar lugar a la voluntad real de la cooperativa.
>
> BAKUNIN: Resultado: gobierno de la gran mayoría de la gente por una minoría privilegiada. Pero, dicen los marxistas, esa minoría estará formada por trabajadores. Sí, claro, pero son extrabajadores que, una vez se convierten en representantes o gobernantes del pueblo, dejan de ser trabajadores.
>
> MARX: No más que un empresario hoy en día deja de ser capitalista en cuanto se convierte en miembro del consejo municipal.
>
> BAKUNIN: Y desde las alturas más elevadas del Estado empiezan a mirar hacia abajo, al mundo corriente de la gente trabajadora. A partir de ahí, no representan al pueblo, sino a ellos mismos y a su propia afirmación de que son ellos quienes gobiernan al pueblo. Los que duden de esto es que no saben nada de la naturaleza humana.
>
> MARX: Si el señor Bakunin estuviese al tanto, aunque fuera con el puesto de director de una cooperativa de trabajo, se olvidaría de todas sus pesadillas sobre la autoridad. Tendría que preguntarse a sí mismo: ¿qué forma pueden asumir las funciones administrativas sobre la base de ese Estado de los trabajadores, si quiere llamarlo así? (B)

La tragedia del marxismo es que nuestra experiencia del gobierno de los trabajadores en diversos países confirma las objeciones de Bakunin, más que las réplicas de Marx. En figuras como Joseph Stalin, Mao Zedong, Kim Il Sung y Pol Pot, las «pesadillas sobre la autoridad» de Bakunin se convirtieron en una horrible realidad.

Hay otro elemento de las ideas de Marx que, viéndolo retrospectivamente, podemos considerar propicio a las formas autoritarias de comunismo. Una de las predicciones de Marx, como hemos visto, era que la revolución proletaria que aboliría la propiedad privada ocurriría en los países más industrializados, en los cuales la clase trabajadora constituía la inmensa mayoría de la

población. Ya que los trabajadores no poseían nada y vivían justo al nivel de la subsistencia, como señalaron Marx y Engels en su célebre comentario, no tenían «nada que perder, salvo sus cadenas» (MC). Por lo tanto, se podía esperar razonablemente que apoyaran con entusiasmo el comunismo. De hecho, sin embargo, la primera revolución comunista con éxito tuvo lugar en Rusia, la menos industrializada de las grandes potencias europeas. En 1917, la reducida clase trabajadora industrializada en Rusia se veía enormemente superada en número por los trabajadores agrícolas y los pequeños propietarios rurales. Las zonas rurales suelen ser habitualmente mucho más conservadoras que las urbanas, y los propietarios rurales pueden perder mucho con la abolición de la propiedad privada. No resulta sorprendente, por tanto, que el comunismo solo se impusiera en Rusia con el uso de una fuerza considerable, y cuando apareció la resistencia, con una brutalidad cada vez mayor, que condujo al asesinato y el encarcelamiento de millones de personas.

Las posteriores revoluciones comunistas también tuvieron éxito en países con poca o ninguna industrialización (al menos, si dejamos a un lado los países en los que los comunistas alcanzaron el poder a causa de la influencia soviética): por ejemplo, en China, Corea del Norte, Vietnam, Cuba, Camboya y Laos. En todos esos países los gobiernos comunistas adoptaron formas autoritarias, aunque con diversos grados de opresión.

Marx veía que el capitalismo era un sistema despilfarrador, irracional, que nos controla a nosotros cuando en realidad tendríamos que controlarlo nosotros a él. Estas ideas siguen siendo válidas, pero ahora podemos ver que la construcción de una sociedad libre e igualitaria es muchísimo más difícil de lo que él creía.

11 ¿Sigue siendo relevante Marx?

La importancia de Marx

A medida que pasaban décadas tras la muerte de Marx, su obra recibía mayor reconocimiento. A principios del siglo XX, el marxismo era la ideología dominante entre la izquierda, especialmente en Europa. La influencia de Marx crecía al mismo ritmo que los partidos socialistas gozaban cada vez de más popularidad, especialmente en Alemania, donde antes de la Primera Guerra Mundial el Partido Socialdemócrata obtenía más votos que ningún otro. El éxito de la revolución bolchevique en Rusia en 1917 aumentó la importancia de Marx todavía más. Desde el final de la Primera Guerra Mundial, en 1918, hasta el final de la Segunda, las grandes batallas ideológicas se dieron entre el marxismo, el fascismo y la democracia liberal. Después de 1945, el Ejército Rojo llevó la versión soviética del marxismo a gran parte de la Europa del Este y central. China se hizo marxista, igual que Corea del Norte, Vietnam del Norte, Cuba y, al final, un Vietnam unificado, así como Camboya y Laos.

Mientras los partidos políticos marxistas o los movimientos revolucionarios aumentaban su influencia en África, Latinoamérica y el subcontinente indio, los cuarenta años posteriores a 1945 fueron el momento álgido de la reputación de Marx, medida por la cantidad de regímenes que celebraban su obra. Contemplar o no esa época también como el momento álgido de la influencia de Marx dependerá de si consideramos que los regímenes comunistas reflejaban adecuadamente sus ideas o bien eran solo una grotesca distorsión de ellas.

La importancia de Marx llegó a su declive de una forma abrupta en 1991, cuando la Unión Soviética se desmoronó y sus repúblicas constituyentes, así como sus antiguos satélites europeos, abandonaron el comunismo. Desde

entonces, el país cuya adhesión al marxismo resulta más significativa, con diferencia, es China. Cualquier discusión sobre la relevancia de Marx en el mundo de hoy debe empezar constatando el hecho de que casi 1.400 millones de chinos viven bajo el gobierno del Partido Comunista de China, que según su constitución promulga el marxismo-leninismo, así como las ideas desarrolladas por Mao Zedong, Deng Xiaoping y los líderes chinos más recientes. Oficialmente, las ideas de Marx se contemplan como base para todos esos puntos de vista, y el resultado se describe como «socialismo con características chinas» (véase la figura 11).

A veces se aduce que la era de reformas instituida por Deng Xiaoping en 1978, que permitió que se establecieran empresas privadas en China, representó una ruptura decisiva con el marxismo. Deng dijo, según es bien sabido, que no importa si un gato es negro o blanco, mientras cace ratones. Esta observación, según su interpretación habitual, vendrá a decir que no importa si las empresas son propiedad del Estado o de individuos particulares mientras sean eficientes a la hora de producir lo que se necesita. Parece una afirmación que va muy en contra de las ideas de Marx. ¿Significa eso que las posteriores referencias al marxismo de los líderes chinos son simplemente de boquilla?

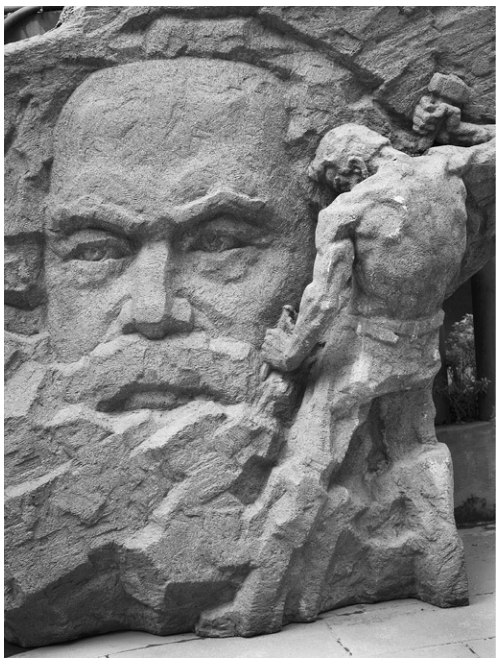

Figura 11. Estatua de Marx en Chongqing, China.

Las reformas económicas de Deng han tenido un éxito extraordinario y han permido salir de la pobreza extrema a más de 800 millones de personas. Hoy en día China se parece mucho a cualquier país capitalista, con una vigorosa economía de mercado. La bolsa de Shanghái se encuentra entre las tres más importantes del mundo en términos de capitalización de mercados, y China tiene más multimillonarios (calculados en dólares norteamericanos) que Estados Unidos. La prosperidad de China ha sobrevenido al coste de una distribución de impuestos mucho menos equitativa que, por ejemplo, la del Reino Unido o, en realidad, que la de cualquier nación de Europa, y menos igualitaria incluso que la distribución de impuestos de Estados Unidos, algo que parece incompatible con el tipo de sociedad que contemplaba Marx. Sin embargo, en el 95 aniversario del Partido Comunista de China, en 2016, el presidente Xi Jinping puso mucho énfasis en el marxismo, diciendo: «El partido debería recordar que lo que estamos construyendo es el socialismo con características chinas, no algún otro "ismo"». Queda sin explicar cómo se comprende el marxismo en China y qué significa eso de «socialismo con características chinas».

En manos chinas, el marxismo a veces parece estar vacío de contenido político. Consideremos, por ejemplo, un artículo titulado «La gran victoria del marxismo en China», escrito por Wang Weiguang. El autor no es ningún don nadie: en 2012 Wang Weiguang se convirtió en miembro del Comité Central del Partido Comunista de China y el año siguiente lo hicieron presidente de la Academia China de Ciencias Sociales. ¿Cómo entiende, pues, el marxismo ese académico veterano y miembro de la élite política china? Wang Weiguang escribe: «Estar comprometido con el marxismo significa que, en última instancia, debemos seguir la línea ideológica de emancipar nuestras mentes y buscar la verdad a partir de los hechos […] Buscar la verdad a partir de los hechos es el alma viva del marxismo y la esencia del marxismo a la china».

Tener una mente abierta y buscar la verdad a partir de los hechos es sin duda un enfoque loable, pero lo pueden abrazar pragmáticos de todo tipo, de derechas o de izquierdas, no solo marxistas. Wang Weiguang sigue insistiendo y pone énfasis en «mantener unos vínculos muy estrechos con las masas». Eso es algo que Marx habría considerado esencial en un partido comunista. Sin embargo, si la verdad que extraemos de los hechos del éxito económico de China es que el camino para la prosperidad de las masas pasa por una economía capitalista de mercado, podemos preguntarnos si eso es todavía, en algún sentido coherente, marxismo. No sería demasiado descabellado decir que el hecho de que China no fuera capaz de superar la pobreza bajo el control estatal rígido de la economía que prevalecía con Mao Zedong, combinado con su notable crecimiento económico tras la apertura de su economía, es en sí mismo una refutación convincente de la economía marxista. Resulta irónico que esa refutación llegue bajo la guía del Partido Comunista de China.

Desigualdad

La crisis financiera mundial de 2007-2008 dio pie a duras críticas de la industria financiera, así como a intentos de regularla para evitar la reaparición de los préstamos de riesgo que condujeron a la crisis. Así fue como se centró la atención en las fortunas que habían hecho unos pocos, y también, indirectamente, en el movimiento Ocupemos Wall Street, que empezó en 2011 con protestas en el distrito financiero de Nueva York. Ocupemos Wall Street hizo suyos unos temas que eran coherentes con aspectos de la crítica del capitalismo de Marx, como la influencia política de las empresas multinacionales y el hecho de que gran parte de los beneficios económicos de la década anterior hubiera ido a parar al 1 % más rico. En aquel momento, aquellas protestas parecieron demostrar que Marx continúa inspirando un movimiento que tiene como objetivo derrocar el capitalismo. Al final, sin embargo, Ocupemos Wall Street no consiguió cambios significativos. El sistema capitalista fue capaz de absorber los tejemanejes y la

incompetencia de algunos capitalistas individuales, y la crisis demostró, una vez más, la resiliencia del capitalismo.

La preocupación por la desigualdad que suscitó Ocupemos Wall Street se vio confirmada por el inesperado *bestseller* del economista francés Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*. El título del libro sugiere que Piketty se veía escribiendo un texto que hiciera para nuestra época lo que hizo Marx con la suya, es decir, presentar una teoría conjunta del capitalismo desde la cual se pudiera predecir su futuro. El análisis de Piketty se hace eco de algunos de los temas de Marx, aunque Piketty escribe dentro de la economía clásica dominante, mientras que Marx adoptó el punto de vista de alguien ajeno que escribe una crítica. Piketty reseña los datos históricos y argumenta que, bajo el capitalismo, la tasa de rendimiento de la inversión del capital normalmente excede la tasa de crecimiento económico. Como consecuencia, aquellos que tienen capital para invertir, aumentan su riqueza a una tasa mucho más rápida que aquellos que venden trabajo, aunque los trabajadores reciban, en forma de salarios más elevados, su cuota del crecimiento económico. La tendencia inherente del capitalismo es, por tanto, a aumentar la desigualdad.

Piketty no asegura que aumentar la desigualdad sea inevitable bajo el capitalismo, sean cuales sean las circunstancias. Después de la Segunda Guerra Mundial, hubo un movimiento en el sentido opuesto. Los gobiernos introdujeron impuestos más elevados para los ricos y una seguridad social mejor para los pobres. Esto se debía a que las dos guerras mundiales y la posterior recuperación de la devastación que habían causado, así como la depresión de la década de 1930, requerían sacrificios compartidos, y un fuerte sentido de la solidaridad comunitaria. Se produjo a su vez una tasa más elevada de crecimiento económico, que hizo posible y deseable establecer un amplio sistema de bienestar social, pagado por unos impuestos más elevados a los más ricos. Esa «edad dorada» o capitalismo relativamente igualitario duró unos treinta años. El economista Simon Kuznets lo veía como una prueba de que a medida que los países se van haciendo más ricos, la desigualdad disminuye. Por el contrario, Piketty ve el periodo de posguerra como una aberración, y la «curva de Kuznets», junto con teorías económicas

similares ampliamente aceptadas, como simples cuentos de hadas teñidos de ideología de la Guerra Fría, que nos dicen que el comunismo no hace falta, porque la economía de mercado hace más prósperas y más igualitarias las sociedades capitalistas.

Hacia 1975, el crecimiento económico en Europa y Estados Unidos se ralentizó, los impuestos a la herencia fueron eliminados o reducidos casi a la insignificancia, y la tendencia a la desigualdad volvió a imponerse enseguida. Según Piketty, nos estamos dirigiendo de nuevo hacia el grado de desigualdad que prevalecía en tiempos de Marx, o incluso los de Jane Austen, cuando heredar riquezas o encontrar un esposo rico era una estrategia económica mejor que trabajar mucho. (Piketty se parece a Marx en que mezcla referencias literarias con la economía. Para Marx eran Shakespeare y Goethe; para Piketty son Austen y Balzac.)

Marx, como ya hemos visto, retrataba la tendencia del capitalismo a aprovecharse mientras los trabajadores se volvían cada vez más pobres con la imagen de un bosque de brazos levantados pidiendo trabajo, un bosque cada vez más espeso, mientras los brazos mismos se volvían cada vez más delgados. Piketty no ve consecuencias tan dramáticas como la hambruna que implicaban esos brazos tan delgados. Ni siquiera discute que los pobres se vayan a volver más pobres en términos absolutos. Piensa que en cuanto una economía capitalista alcanza un elevado nivel de ingresos, el crecimiento económico per cápita está destinado a ir disminuyendo hasta el nivel generado por el progreso tecnológico, que estima que es en torno al 1-1,5 %. Esto es cierto no solo para Europa, Estados Unidos y Japón, sino también para China, en cuanto se ponga al nivel de las otras naciones ricas. Piketty, como Marx, asegura haber descubierto una ley general de la economía capitalista, de modo que presumiblemente lo mismo será cierto para cualquier otra economía en desarrollo, como la India y los países africanos. Si el crecimiento económico per cápita se hace más lento, los salarios de los trabajadores también mejorarán lentamente, mientras que los ingresos de aquellos que tienen capital para invertir se elevarán mucho más rápidamente. De ahí que la desigualdad aumente, aunque los trabajadores, en términos

absolutos, estén mejor que antes.

Desde la perspectiva de los pensadores contemporáneos favorables a un enfoque marxista de la economía, la demostración de la desigualdad inherente del capitalismo que hace Piketty es un antídoto contra las afirmaciones de los economistas neoclásicos de que los ricos tienen más porque son más productivos o tienen mejores habilidades. Según el análisis de Piketty, poseer capital basta para ponerle a uno entre aquellos que crecerán mucho más rápido que los que viven vendiendo su trabajo, por muy especializado que sea ese trabajo. Los marxistas también pueden recurrir a las estadísticas de Piketty para refutar a los economistas neoclásicos que afirman que la tendencia del capitalismo a reducir la desigualdad hace innecesarias e incluso contraproducentes las medidas redistributivas de la democracia social. Piketty aboga por una tasa para el capital como único remedio funcional para la creciente desigualdad generada por el capitalismo. El problema es que duda de que semejante impuesto (que tendría que ser mundial, para evitar que el capital se fugase de aquellos países que lo establecieran) sea factible, políticamente hablando.

Ahí es donde los neomarxistas encuentran el análisis de Piketty incapaz de explicar la tendencia capitalista a aumentar la desigualdad. Aunque Piketty se refiere al 1 % de receptores de los ingresos más elevados como «clase dominante», eso no dice mucho acerca de cómo esa clase ejerce su poder para retener ese dominio. En Estados Unidos, los mecanismos por los cuales la clase dominante ha ido minando los ideales democráticos de soberanía popular e igualdad política están ahora más claros que nunca. En 2010, el Tribunal Supremo legisló en el caso de Citizens United (Ciudadanos Unidos) contra la Comisión Electoral Federal que la protección constitucional de la libertad de expresión, que impide que los gobiernos restrinjan muchos tipos de gasto político, ha conducido a que unos pocos multimillonarios aumenten vertiginosamente su financiación de determinadas campañas electorales, y de ahí su poder político. No es de extrañar que el propio Piketty reconozca que su propuesta de un impuesto mundial sobre la riqueza es «utópica».

A Marx no le habría sorprendido enterarse de que el sistema judicial de una

sociedad capitalista deba colocar claramente el derecho de los ricos a usar su riqueza para ejercer poder político por encima del ideal democrático de la igualdad política. Pero tampoco debemos exagerar el terreno común entre Marx y Piketty. Marx pensaba que bajo el capitalismo, cualquier incremento en el salario de los trabajadores por encima del nivel de subsistencia duraría muy poco. Piketty sabe que en los países capitalistas desarrollados, los salarios de los trabajadores están muy por encima de la subsistencia, y cree que continuarán subiendo, aunque muy despacio. Marx pensaba que el capitalismo tiene contradicciones internas que están destinadas a llevar a cabo su derrocamiento revolucionario. Piketty contempla que continúe indefinidamente. Solo uno de ellos puede tener razón.

Marx en la era de la globalización

En un famoso fragmento del *Manifiesto comunista*, Marx y Engels dibujan con mucha vivacidad el poder revolucionario del capitalismo para eliminar todo lo que se interponga en su camino:

> Todas las relaciones inamovibles y congeladas, con su séquito de prejuicios y opiniones antiguas y venerables, se derrumban, y las recién formadas se quedan anticuadas antes de echar raíces. Lo que es sólido se disuelve en el aire, lo que es sagrado se profana, y el hombre al final se ve obligado a enfrentarse con los sentidos sobrios a sus auténticas condiciones de vida y a las relaciones con sus semejantes.

Este poder, señalan, no se ve constreñido a un solo país o continente:

> La necesidad de expandir constantemente el mercado para sus productos persigue a la burguesía en toda la superficie del planeta. Anida en todas partes, se afinca en todas partes, establece conexiones por todas partes […] Las antiguas industrias nacionales, bien arraigadas, han sido destruidas o se destruyen día tras día […] En lugar del antiguo aislamiento y la autosuficiencia local y nacional, ahora tenemos relaciones en todas las direcciones, una interdependencia universal de las naciones. E igual que en lo material, también esto ocurre en la producción intelectual. Las creaciones intelectuales de las naciones individuales se vuelven propiedad común. (MC)

Si Marx y Engels pudieron describir ya el capitalismo en esos términos, hoy

en día ocurre a gran escala, e incluso a un ritmo mucho más rápido. El levantamiento de barreras al comercio internacional y el consiguiente crecimiento de la manufactura en Asia han eliminado industrias enteras de Europa y Norteamérica. La tecnología digital e internet amenazan a otras industrias y profesiones. ¿Quién se acuerda ya de Kodak, en tiempos un nombre dominante en la producción de película? ¿Quién consulta una guía telefónica o va por la ciudad con un mapa impreso? El periodismo de investigación está luchando porque los periódicos que en tiempos le daban cabida han perdido gran parte de los ingresos por anuncios, debido a internet. Los taxistas que pagaban grandes sumas por sus licencias de vehículo, de repente encuentran que sus ingresos se han reducido a la mitad por las *apps* de coches compartidos. Las tiendas al detalle que venden artículos que se pueden comprar también por internet están amenazadas. La llamada *gig economy,* en la cual millones de personas se ganan la vida como autónomos, esperando un mensaje de texto que les ofrezca un trabajo temporal que va desde servicios consultivos a entrega de comida, ofrece más flexibilidad en el equilibrio entre trabajo y vida, pero también una inseguridad cada vez más acusada. Y estos cambios parecen menores comparados con los que acarreará el uso de robots y de inteligencia artificial. Como señalaron Marx y Engels, las creaciones intelectuales se vuelven propiedad común, no en el sentido legal, sino en el sentido de que el impacto de las nuevas tecnologías alcanza todos los rincones del mundo, ya sea el *software* propiedad de Apple, Microsoft o Google, o de código abierto.

Nuestra época de globalización es el capitalismo global de Marx con esteroides, pero él estaba equivocado con respecto a las consecuencias. Marx predijo que una vez prevaleciera el libre comercio, las leyes de la economía se extenderían por todo el planeta en toda su cruda brutalidad, y sería eso lo que uniría a la clase trabajadora internacional y aceleraría la llegada de la revolución anticapitalista. Es cierto que la reducción de las barreras internacionales del comercio ha expuesto a mucha más gente en todo el mundo al alcance económico del capitalismo, pero esto no ha unido a la clase trabajadora a nivel internacional, ni mucho menos ha traído consigo una

revolución capaz de derrocar el capitalismo global.

Algunos marxistas afirman que Marx no supo prever que la expansión global del capitalismo permitiría a los países industrializados evitar la revolución, al menos temporalmente, porque la mayoría de los trabajadores de esos países se benefician de la explotación de los trabajadores de países en desarrollo. Los más optimistas de estos marxistas aseguran que al final los trabajadores del mundo verán lo que está ocurriendo y se unirán en contra, cumpliendo así la predicción de Marx. Según esa visión, Marx solo estaba equivocado en la escala temporal en la cual tendría lugar la revolución.

¿Hay algo de verdad en esta visión? Podemos empezar preguntándonos si el presente orden económico global realmente es una forma de explotación capitalista de los pobres del mundo. En 2017 Oxfam, la organización de ayuda internacional, creó una campaña que afirmaba que las ocho personas más ricas del mundo tienen tanto como la mitad más pobre de la población mundial, es decir, nada menos que 3,6 mil millones de personas. Una desigualdad tan extrema parece descaradamente injusta, pero a partir únicamente de la desigualdad no podemos concluir que esas ocho personas más ricas del mundo hayan hecho su fortuna de una forma que haya causado que la mitad más pobre de la población del mundo esté peor. Es posible que los multimillonarios se hagan ricos inventando productos hechos en fábricas que proporcionan a los trabajadores un trabajo mejor del que habrían tenido de otra manera. Los productos mismos también pueden haber mejorado la vida de la gente empobrecida; por ejemplo, los teléfonos móviles han dado a los pequeños granjeros de zonas rurales subdesarrolladas una información que les permite ofrecer mejores precios por sus cosechas. También es posible, claro está, que esos ocho multimillonarios hicieran su dinero con cosas mucho más dañinas. Para decidir si la extensión global del capitalismo ha mejorado la situación de los pobres o la ha empeorado, debemos saber más.

Sin duda, hay algunos aspectos del orden económico mundial que están sesgados para favorecer a los ricos. Por dar un solo ejemplo, las empresas multinacionales compran petróleo y minerales a dictadores que se han hecho con el poder a la fuerza, no han convocado jamás elecciones libres y usarán el

pago que reciban para comprar más armas, y así asegurarse de que no los puedan expulsar. ¿Qué diferencia hay entre eso y comprar artículos robados? Esto tiene consecuencias desastrosas para los países en desarrollo ricos en recursos, porque crea un enorme incentivo para que cualquiera que tenga una milicia lo suficientemente fuerte intente un golpe de Estado. Y sin embargo casi nadie se opone, porque proporciona recursos baratos para las naciones ricas.

Así que, efectivamente, el capitalismo es injusto, y puede ser cruel y desalmado también. Ahora bien, hablando con propiedad, nada de todo esto tiene demasiado que ver con las ideas de Marx. Como vimos al hablar de la ética de Marx en el capítulo 9, él se burlaba de la idea de poner expresiones como «una distribución justa» o «igualdad de derechos» en el programa de los partidos socialistas que se reunieron en Gotha, pues opinaba que no eran más que «basura verbal obsoleta». Por el contrario, quería que los partidos socialistas ayudaran al proletariado a unirse y prepararse para el día inevitable en que el capitalismo estuviera al borde del colapso, y las condiciones estuvieran maduras para que los trabajadores se apoderasen de los medios de producción y los pusieran al servicio del bien común. Si aplicamos esto a nuestra situación en el siglo XXI, Marx nos diría que dejásemos de hablar de la injusticia del orden económico mundial y nos pusiéramos a trabajar para unir al proletariado internacional. Sin embargo, hay pocas señales de la formación de un proletariado internacional que sea capaz de derrocar el capitalismo global.

Un motivo por el cual no hay un proletariado internacional unido es que el pensamiento nacionalista ha demostrado ser mucho más fuerte y persistente que los internacionalismos que imaginaba Marx. Otro puede ser que Marx estaba equivocado en su creencia de que bajo el capitalismo, ya sea a nivel nacional o a nivel mundial, la proporción de gente viviendo en la pobreza aumentaría, y apenas tendrían para subsistir o poco más. Podemos equiparar más o menos la idea de la subsistencia con la línea por debajo de la cual el Banco Mundial clasifica a la gente que vive en condiciones de «extrema pobreza», que viene definida por tener unos ingresos insuficientes para hacer

frente a las necesidades básicas, como comida, alojamiento y ropa. En 1990, el Banco Mundial estimaba que había 1,95 mil millones de personas en esa situación. En 2016, su estimación había bajado a 767 millones. Ese declive resulta mucho más llamativo aún si tenemos en cuenta el incremento de la población mundial en ese periodo. Si la proporción de gente que vive en extrema pobreza no hubiera variado, habría 2,7 mil millones de personas en esa situación, es decir, casi 2 mil millones más de las que hay hoy en día. En el mismo periodo, la clase media trabajadora de los países en desarrollo, definida como personas que viven con más de 4 dólares al día, ha aumentado desde solo un 18 % de la fuerza de trabajo en los países en desarrollo a la mitad de la fuerza de trabajo en esas regiones. Esa disminución de la pobreza extrema se refleja en mejoras en otros indicadores de bienestar. En los países pobres, la esperanza de vida al nacer aumentó, entre 1990 y 2012, en una media de nueve años. La proporción de personas en el mundo que sufren hambruna se ha dividido por la mitad entre 1990 y 2015. La predicción de Marx de que el capitalismo empujaría cada vez a más gente por debajo del nivel de la pura subsistencia ha resultado estar equivocada, no solo en los países industrializados, sino en todo el mundo. Para todo el mundo, excepto los ideólogos marxistas más encallecidos, esa noticia debería ser buena.

Marx y la crisis medioambiental

En el siglo XXI nos enfrentamos a un desafío moral sin precedentes: el cambio climático. Ahora sabemos que para evitar unos cambios en el clima de nuestro planeta que serían desastrosos para miles de millones de seres humanos, tenemos que trabajar juntos para reducir las emisiones de gases que crean el efecto invernadero. Que las actividades humanas inherentes a la revolución industrial tenían el poder de afectar al clima de nuestro planeta era algo desconocido en la época de Marx. Sin embargo, ¿son relevantes sus ideas para la preocupación contemporánea sobre este y otros asuntos medioambientales? Los marxistas, algunos de los cuales se describen a sí mismos como «ecosocialistas», refrendan el análisis que hace Marx del

capitalismo como un sistema expansionista de por sí, que lo transforma todo sin descanso, incluyendo la naturaleza, en mercancías de las cuales se puede sacar provecho. Solo el derrocamiento del capitalismo, mantienen, nos permitirá escapar de ese empuje incesante por el crecimiento económico y preservar, por tanto, nuestro entorno y todo aquello que tiene mucho más valor que los beneficios que se puedan sacar de su destrucción. Los verdes, que intentan evitar la división política izquierda/derecha, comparten las preocupaciones de los ecosocialistas sobre el capitalismo, pero no ven el marxismo como solución. Señalan que Marx puso gran énfasis en producir bienes materiales y no mostró preocupación alguna por el daño que la industrialización estaba causando ya al aire, ríos, bosques y animales. Añaden también que el expolio mediombiental no se limita a las sociedades capitalistas: la Unión Soviética y sus satélites de Europa del Este a menudo eran peores, en ese aspecto, que la Europa capitalista, y cualquiera que haya visitado Pekín sabe que tener un gobierno comunista no garantiza disfrutar de un aire limpio. Los verdes, por tanto, luchan por una nueva ética que rechaza el consumismo y valora la preservación de nuestro entorno. Su camino hacia ese objetivo pasa por la educación, pero también por partidos políticos verdes que puedan conseguir cambios adquiriendo tal importancia que acaben tomando parte en los gobiernos.

El problema con la estrategia de colocar el derrocamiento del capitalismo por delante de la lucha contra el cambio climático es que no es muy probable que nos vayamos a librar del capitalismo en un futuro inmediato, y mientras tanto habremos pasado ese punto crítico en el cual, según nos advierten los científicos, los procesos de retroalimentación (como la liberación de metano del deshielo por el permafrost siberiano) habrán hecho que las consecuencias catastróficas del cambio climático sean ya imparables, incluso con una tasa cero de emisión de gases de efecto invernadero.

Eso no significa que Marx no tenga nada que decirnos sobre cómo frenar el cambio climático y otros problemas medioambientales. La lógica del cambio climático puede compararse con la del ejemplo del problema de tráfico que usé en el capítulo 10 para ilustrar la crítica de Marx del concepto liberal de

libertad. Tal vez los individuos crean que están mejor desde el punto de vista económico cuando pueden consumir más, pero colectivamente se están moviendo hacia un resultado que nadie quiere. Según las predicciones actuales, las sequías, las inundaciones y una elevación del nivel del mar obligarán a centenares de millones de personas a convertirse en refugiados climáticos. El capitalismo no puede ocuparse de este problema a menos que se obligue a las empresas a asumir los costes que imponen las emisiones de gas de efecto invernadero al resto del mundo. Los impuestos a esas emisiones pueden conseguirlo. Un plan de compensaciones económicas que prevea un mercado de permisos para emitir gases con efecto invernadero es otra forma de lograrlo, quizá más eficiente incluso. Lo difícil es que para que esto ocurra, los gobiernos tienen que actuar juntos, de manera que, en un mundo con pocas barreras comerciales, ningún país se vea penalizado por dar el primer paso. Es una tarea inmensa, pero no imposible. Para evitar el peligroso cambio climático, tenemos que introducir cambios en la forma en que producimos electricidad, en los coches que conducimos y en la comida que comemos. No es de extrañar que no solo los productores de petróleo, sino también algunos ultraliberales y simples partidarios del libre mercado prefieran negar las pruebas del cambio climático que enfrentarse al desafío que supone para nuestros intereses económicos y su filosofía sobre el papel del gobierno. En este punto también resulta relevante el análisis que hace Marx sobre el poder de aquellos que más se benefician de los medios de producción existentes. Los capitalistas con intereses financieros en la industria del carbón han ayudado a elegir a políticos que rechazan la opinión de la inmensa mayoría de los científicos (apoyados por numerosas investigaciones publicadas en revistas conducidas por especialistas) y que se limitan a negar que la actividad humana está cambiando el clima de nuestro planeta de una forma peligrosa. Si no podemos esperar a que el capitalismo sea derrocado para hacer algo al respecto, ¿podremos superar la influencia de aquellos que tienen intereses en los combustibles fósiles, mientras vivimos en una sociedad capitalista, y adoptar unas medidas lo suficientemente contundentes como para prevenir el desastre? Todavía no conocemos la

respuesta.

«Lo importante es cambiarlo»… pero ¿cómo?

Como hemos visto, la lápida de Marx tiene grabadas las palabras de su undécima tesis sobre Feuerbach, que señalan la importancia de cambiar el mundo (véase la figura 12).

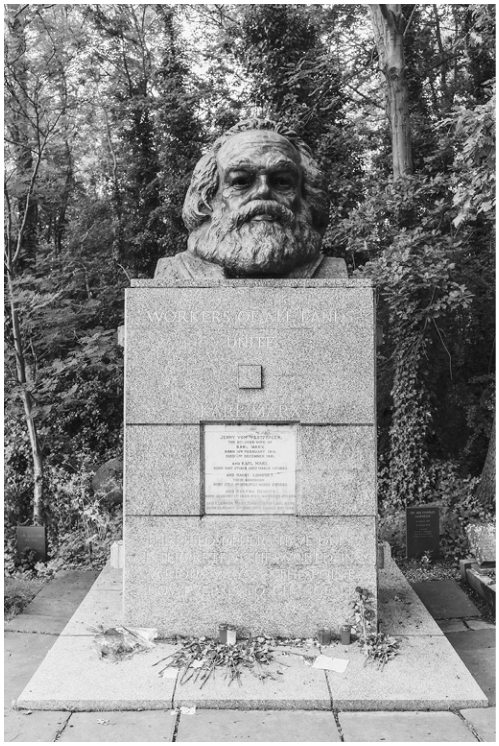

Figura 12. La tumba de Marx en el cementerio de Highgate, en Londres.

También hemos visto, sin embargo, que Marx llevó por mal camino a sus seguidores al persuadirles de que la victoria sobre el capitalismo estaba próxima y que traería consigo un mundo mejor. Esa predicción ha significado que los esfuerzos de millones de marxistas para cambiar el mundo estaban mal planteados. Aunque el movimiento comunista internacional se haya derrumbado ya, la visión utópica de Marx todavía sigue llevando por el mal camino a mucha gente. A pesar de que se ha reducido el número de personas

que viven en la extrema pobreza, algo muy positivo, todavía hay muchísimos individuos que carecen de lo necesario para llevar una vida mínimamente decente. Las organizaciones no gubernamentales más eficaces siguen trabajando para conseguir que más personas escapen de esa situación y para que tengan comida adecuada, agua limpia, salubridad, educación y unos cuidados sanitarios básicos. Muchas personas apoyan a esas organizaciones, pero es común oír decir a partidarios de izquierdas que en lugar de apoyar obras de caridad, lo que deberíamos hacer es derrocar el orden económico capitalista mundial y cambiarlo por un orden económico socialista.

Esta forma de pensar encierra dos errores fundamentales. En primer lugar, nadie tiene ni idea de cómo conseguir derrocar el orden económico mundial. En segundo lugar, nadie puede señalar un sistema que haya demostrado en la práctica dar mejores resultados que el capitalismo. El mismo Marx insistía en lo productivo que es el capitalismo. No hay ejemplos de economías comunistas florecientes en las cuales, por usar las palabras de Marx en su «Crítica del Programa Gotha», «las fuentes de la riqueza cooperativa fluyan más abundantemente» que bajo el capitalismo. Incluso los intentos a pequeña escala de crear comunidades igualitarias, como el movimiento israelí de los kibutz, han abandonado en gran medida sus ideas originales. Los asentamientos colectivos ahora emplean a gente externa para hacer gran parte del trabajo duro. Las comunas *hippies* de la década de 1970, algunas de las cuales se fundaron con la intención explícita de constituirse como una alternativa al capitalismo y el consumismo, han desaparecido casi por completo. Sin ninguna idea de cómo se puede derrocar el capitalismo y ningún modelo de éxito para reemplazarlo, dedicarse a derrocar el capitalismo mundial es como emprender un viaje arduo y peligroso hacia un destino que uno quizá no alcance nunca y, si lo hace, puede resultar peor que el punto de partida del que habíamos salido.

En los oscuros días de la Segunda Guerra Mundial, el filósofo austríaco Karl Popper, que entonces vivía en Nueva Zelanda, abogaba por una «ingeniería social gradual», en lugar de una «ingeniería social utópica». Con «ingeniería social gradual» quería decir cambios progresivos a pequeña escala, apuntando

a los males sociales más importantes y más urgentes, y llevados a cabo de una manera abierta por personas dispuestas a dejarse guiar por los resultados que se observasen. Los ingenieros sociales utópicos, en cambio, intentan instaurar la mejor sociedad posible y opinan de una forma demasiado dogmática sobre lo que es necesario hacer para que algunos hechos incómodos no se interpongan en el camino, de modo que los fallos son más probables. Además, siempre hay oportunidades para aplicar una ingeniería social gradual, mientras que los defensores de los planes sociales utópicos necesitan esperar al momento adecuado, que quizá no llegue nunca, dejando pasar mientras tanto oportunidades prometedoras para intervenciones prácticas que podrían reducir el sufrimiento a una escala menor.

En los años transcurridos desde que Popper escribió *La sociedad abierta y sus enemigos*, hemos aprendido muchísimo sobre qué funciona y qué no a la hora de aliviar la pobreza. La educación gratuita y universal, la vivienda social, el subsidio por desempleo, las pensiones para los ancianos y los discapacitados, y (en todas las naciones ricas excepto Estados Unidos) una sanidad pública universal, han hecho más para reducir el sufrimiento humano que los intentos más benévolos de introducir el comunismo. Todavía queda mucho que aprender, y mucho que hacer. En el momento en que escribo este libro, algunas organizaciones gubernamentales y no gubernamentales están experimentando, en gran medida siguiendo el espíritu de la ingeniería social gradual de Popper, con la provisión de un ingreso básico universal que dé a todo el mundo, trabaje o no, lo suficiente para vivir. Algunos creen que tendremos que introducir un arreglo de este tipo cuando los robots y la inteligencia artificial vuelvan inútiles a los trabajadores humanos en una amplia gama de industrias y profesiones. Cuando llegue esa transformación, las ideas de Marx sobre el papel que representan los intereses económicos en nuestra vida intelectual y política seguirán siendo relevantes; su predicción de la inevitabilidad de una revolución proletaria, en cambio, no.

Nota sobre las fuentes

Capítulo 2: El joven hegeliano

La cita de Engels es de «Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy», en *Selected Works*, K. Marx y F. Engels, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1951, vol 2.

La cita de Hegel es de *The Philosophy of History*, trad. J. Sibree, ed. C. J. Friedrich, Nueva York, Dover, 1956. [Ediciones en español de Tecnos, Alianza, etc.].

Capítulo 3: De Dios al dinero

La cita de Engels es de «Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy», en *Selected Works,* K. Marx y F. Engels*,* Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1951.

La descripción de Moses Hess llegando al comunismo por «el camino de la filosofía» es de F. Engels, «Progress of Social Reforms on the Continent», en *The New Moral World*, un pequeño periódico inglés citado en *Philosophy and Myth in Karl Marx,* de Robert Tucker, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

Capítulo 5: El joven Marx

Engels se refirió a la concepción materialista de la historia como el principal descubrimiento de Marx en su «Speech at the Graveside of Karl Marx», en *Selected Works*, vol. 2, K. Marx y F. Engels.

Capítulo 7: El objetivo de la historia

Engels comenta la negativa de Marx a que le consideren marxista en una carta a Starkenburg del 25 de enero de 1894. Las cartas de Engels a Schmidt (5 de agosto de 1890), a Bloch (21 de septiembre de 1890) y a Mehring (14 de abril de 1893) también tratan de la interpretación del materialismo histórico. Todo ello en *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, L. S. Feuer (ed.), Nueva York, Doubleday Anchor, 1959.

Capítulo 8: Economía

Engels habla de la plusvalía como el segundo de los grandes descubrimientos de Marx en su «Speech at the Graveside of Karl Marx», en *Selected Works*, vol. 2, K. Marx y F. Engels.

Paul Samuelson describe a Marx como un posricardiano menor en «Wages and Interest: A Modern Dissection of Marxian Economic Models», *American Economic Review*, vol. 47.

Capítulo 9: Comunismo y revolución

Engels decía que Marx era revolucionario en su «Discurso ante la tumba de Karl Marx», en, K. Marx y F. Engels, *Selected Works*, vol. 2.

Las pruebas de que Marx se mostraba abierto a la posibilidad de una transición democrática proceden de: «On the Hague Congress: A Correspondent's Report of a Speech Made at a Meeting in Amsterdam on September 8 1872», de Karl Marx; *Collected Works*, Karl Marx y Friedrich Engels, vol. 23, Nueva York, International Publishers, 1975; debo esta referencia a Gareth Stedman Jones, en *Karl Marx: Greatness and Illusion*, Cambridge, Massachusetts Harvard University Press, 2016. [*Karl Marx: ilusión y grandeza*, traducción de Jaime Collyer, Taurus, Madrid, 2018]. Lo que cuenta Engels de la creencia de Marx en la posibilidad de una revolución pacífica y legal en Inglaterra está en su prólogo de 1886 a la edición inglesa de *El capital*.

La referencia de Engels a «una moralidad realmente humana» aparece en su

Anti-Dühring, reimpreso también en *Basic Writings on Politics and Philosophy,* Marx & Engels, Feuer (ed.).

Capítulo 10: ¿Tenía razón Marx?

El comentario de Hegel sobre un deseo de mayor comodidad viene de su *Philosophy of Right*, traducción al inglés de T. M. Knox, Londres, Oxford University Press, 1967 [*Fundamentos de la filosofía del derecho, o compendio de derecho natural y ciencia política,* traducción de Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 2017].

Para la probable base evolutiva del impulso para llegar a la cima, véase *A Darwinian Left: Politics, Evolution, and Cooperation*, Peter Singer, New Haven, Yale University Press, 2000 [*Una izquierda darwiniana: política, evolución y cooperación*, traducción de Antonio Desmonts, Crítica, Barcelona, 2000].

Capítulo 11: ¿Sigue siendo relevante Marx?

Para el éxito de las reformas económicas de Deng a la hora de reducir la pobreza, véase el *World Bank's overview of China*, <http://www.worldbank.org/en/country/china/overview>. Sobre la distribución de ingresos de China, véase el *CIA World Factbook*, <http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/rankorder/2172rank.html>. La cita del presidente Xi Jinping es del *China Reform Monitor*, N.º 1233, 10 de agosto de 2016, <http://www.afpc.org/publication_listings/viewBulletin/3258>. La cita de Wang Weiguang es de *Social Sciences in China*, vol. 32, n.º 4 (noviembre de 2011).

Le Capital au XXIe siècle de Thomas Piketty fue publicado en francés en 2013, y en traducción inglesa de Arthur Goldhammer en la Harvard University Press en 2014 [en español: *El capital en el siglo veintiuno*, traducción de Eliane Cazenave-Tapie, Madrid, 2014].

Para una crítica neomarxista de Piketty, véase «Piketty and the Crisis of Neoclassical Economics», John Bellamy Foster y Michael D. Yates, *Monthly Review* (noviembre de 2014).

Los comentarios de Marx sobre el libre comercio son de «From our German Correspondent, the Free Trade Congress in Brussels», septiembre de 1847, y «Speech on the Question of Free Trade», 9 de enero de 1848, ambos publicados en *Collected Works,* Karl Marx y Friedrich Engels, vol. 6, Nueva York, International Publishers, 1975. Debo estas referencias a *Karl Marx: Greatness and Illusion,* de Gareth Stedman Jones.

Para la campaña de Oxfam contra la desigualdad, véase <http://www.oxfam.org/ en/pressroom/pressreleases/2017-01-16/just-8-men-ownsame-wealth-half-world>.

Las estimaciones sobre la pobreza del Banco Mundial están en <http://www.worldbank.org/en/topic/poverty/overview>. Para saber más sobre el tema, véase, *One World Now* de Peter Singer, New Haven, Yale University Press, 2016.

Para un breve relato del ecosocialismo, véase «What is Ecosocialism?» de Michael Löwy, *Capitalism Nature Socialism*, vol. 19 (2008).

Para las referencias de Karl Popper sobre la ingeniería social utópica y gradual, véase *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1, Londres, Routledge, 1945. [*La sociedad abierta y sus enemigos*, traducción de Eduardo Loedel, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2010].

Más lecturas

Escritos de Marx

Marx escribió tanto que la edición definitiva de todas las obras de Marx y Engels *(Marx-Engels Werke),* publicadas en Alemania del Este desde 1956 a 1990, consta de cuarenta y cinco volúmenes. Una edición inglesa de las *Obras completas* publicada por Lawrence y Wishart se culminó en 2005 y está formada por cincuenta volúmenes. Como indica la lista de abreviaturas en el

prólogo, considero *Karl Marx: Selected Writings*, segunda edición, editada por David McLellan, Oxford, Oxford University Press, 2000 como la mejor recopilación en un solo volumen. He usado también muchísimo *The Marx-Engels Reader*, segunda edición, editado por Robert C. Tucker, Nueva York, Norton, 1978, y *Karl Marx: Selected Writings*, editado por Lawrence H. Simon, Indianápolis, Hackett, 1994. Muchos de los textos más importantes de Marx son del dominio público, al menos en sus traducciones más antiguas, y se pueden encontrar *online* (en inglés). El archivo de Marx y Engels, en <http://www.marxists.org/archive/marx>, contiene una amplia gama de escritos de ambos.

Hay muchas ediciones de las obras más famosas de Marx. El *Manifiesto comunista* es un buen comienzo para empezar a leer a Marx. Está disponible también *online.* (Irónicamente, Amazon, el gigante de la venta al detalle de la economía capitalista digital, ofrece gratis una edición para Kindle.) También hay una edición de Penguin, con una introducción de Gareth Stedman Jones, Londres, 2002. Después de leer el *Manifiesto* y una selección de otros textos, quizá quiera probar a leer el primer volumen de *El capital.*

No es tan difícil como se podría imaginar, y está también disponible en diversas ediciones. La de Ben Fowkes publicada por Penguin se usa ahora muchísimo, ya que es una traducción anterior originalmente publicad en la Unión Soviética y ahora disponible gratuitamente *online.*

Escritos sobre Marx

Si los escritos de Marx y Engels alcanzan los cincuenta volúmenes, los que tratan sobre Marx deben de ser decenas de miles. Abajo tienen una breve selección de algunos de los libros más recientes y reveladores. Aunque los trabajos antiguos son interesantes porque nos permiten ver cómo concebían a Marx las generaciones anteriores, su ignorancia de sus primeros escritos no publicados y de los *Grundrisse* los convierten en una guía poco fiable para los orígenes y base de los puntos de vista de Marx. Hay diversas obras que cuentan de una manera excelente la vida de Marx. Dos biografías muy

aclamadas colocan a Marx en su contexto histórico: la de Gareth Stedman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2016 [*Karl Marx: ilusión y grandeza*, traducción de Jaime Collyer, Taurus, Madrid, 2018], y la de Jonathan Sperber, *Karl Marx: A Nineteenth-Century Life*, Nueva York, Norton, 2013 [*Karl Marx*, traducción de Laura Sales, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014]. Durante muchos años la biografía estándar ha sido la de David McLellan: *Marx: A Biography*, que ya va por su cuarta edición (Nueva York, Palgrave Macmillan, 2006). *Karl Marx: A Life,* de Francis Wheen, Nueva York, Norton, 1999 [*Karl Marx*, traducción de Rafael Fontes, Debate, Barcelona, 2018] es más popular en su estilo.

El conocimiento de las ideas de Hegel hace que se comprenda mejor a Marx, y si han disfrutado con este libro, quizá les guste también *Hegel: A Very Short Introduction* de Peter Singer, Oxford, Oxford University Press, 2001. La continuidad entre los escritos hegelianos de juventud de Marx y su obra madura fue demostrada claramente por primera vez por Robert Tucker en *Philosophy and Myth in Karl Marx*, publicado en 1961, que va ya por su tercera edición (Londres, Routledge, 2000). *The Young Hegelians and Karl Marx* de David McLellan (Londres, Macmillan, 1969) nos proporciona una descripicón muy útil del entorno donde se produjo el desarrollo intelectual de Marx, al igual que *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*, de David Leopold (Cambridge, Cambridge University Press, 2009) [*El joven Karl Marx: filosofía alemana, política moderna y realización humana*, traducción de Jaime Blasco, Akal, Madrid, 2012]. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society* de Bertell Ollman (2.ª edición, Cambridge, Cambridge University Press, 1977) es mucho más legible que la mayoría de las obras sobre alienación.

Para equilibrar el énfasis hegeliano en esas obras, *Karl Marx's Theory of History* de G. A. Cohen (edición ampliada, Princeton, Princeton University Press, 2000) [*Teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, traducción de Pilar López, Siglo XXI, Madrid, 1986] elabora una interpretación más antigua del marxismo como teoría científica de la historia, una interpretación conocida a menudo –desdeñosamente– como «determinismo tecnológico».

Marx's Interpretation of History de Melvin Rader (Oxford, Oxford University Press, 1979) presenta una gama más amplia de interpretaciones posibles. La obra posterior de Cohen, *If You're An Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000, discute algunos temas éticos más amplios desde una postura que simpatiza con Marx.

Los dos volúmenes de *A Companion to Marx's Capital* de David Harvey (Londres, Verso, 2010 y 2013) [*Guía de* El capital *de Marx*, 1 y 2, traducción de Juan M. López de Sa, Akal, Madrid, 2014 y 2016] ofrecen una introducción a la principal obra de Marx. Harvey también ha producido conferencias por vídeo que corresponden a cada capítulo y que están disponibles en su web (<http://davidharvey.org/reading-capital/>). En *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason* (Oxford, Oxford University Press, 2017), Harvey afirma que *El capital* sigue siendo relevante hoy en día.

Para una breve explicación del punto de vista marxista sobre la crisis medioambiental, véase Fred Magdoff y John Bellamy Foster, *What Every Environmentalist Needs to Know about Capitalism* (Nueva York, Monthly Review Press, 2011); para un discurso más extenso, acudan a Fred Magdoff y Chris Williams, *Creating an Ecological Society: Toward a Revolutionary Transformation*, Nueva York, Monthly Review Press, 2017. El tema aparece con frecuencia en la publicación *Capitalism Nature Socialism*.

The Philosophy of Marx de Étienne Balibar, Londres, Verso, 2014, es un estudio breve pero denso de Marx y los marxistas desde la perspectiva de la filosofía europea continental. Leszek Kolakowski presenta todo el abanico de la teoría marxista, desde sus fundadores» hasta su disolución en la ideología soviética pasando por su «edad dorada», en *Main Currents of Marxism*, publicada originalmente en tres volúmenes, pero ahora disponible en uno solo (Nueva York, Norton, 2008) [*Las principales corrientes del marxismo*, traducción de Jorge Vigil, Alianza, Madrid, varios volúmenes, Obra completa].